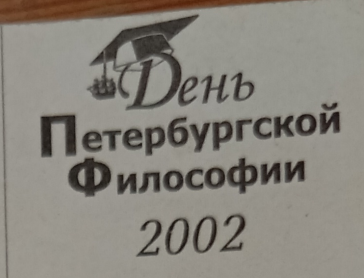


Материалы
круглых столов

Философия науки и техники

Философия культуры и культурология

Санкт-Петербург — 2003

Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет

День
Петербургской Философии
2002

Материалы круглых столов

Философия науки и техники
Философия культуры и культурология

Санкт-Петербург
2003

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Руководители: профессор Э.Ф.Караваев, профессор В.П.Котенко, секретарь — П.А.Чернышова

Караваев Э.Ф.
(СПбГУ)

БЛИЖАЙШИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ТЕХНИКИ

1. Представляется, что в философии науки, философии техники и в философии науки и техники (можно надеяться, что эта область философского знания разовьется), впрочем, как и вообще в философии, станет «азбучной» истина о том, что у философа, — конечно, при наличии у него самого призвания к философии, — для его философской работы есть три вещи: осведомленность в соответствующей области, воображение (интуиция, способность изобретать, выдумывать и т.д.) и логические навыки. Это — необходимые, хотя, конечно же, не достаточные условия: ясно, что еще нужна 'удача', благоприятная случайность. Сформулированы эти условия, кстати сказать, по крайней мере, 80 лет назад; на нашей конференции в данном случае следует вспомнить работу выдающегося русского мыслителя, профессора нашего университета, одного из пассажиров парохода, покинувшего наш город и Россию в 1922 году И.И.Лапшина: «Философия изобретения и изобретение в философии» (первое издание — 1922г.).

Применительно к философии науки и техники сформулированные 'подтезисы', очевидно, подразумевают, что для философа, работающего в этой области, требуется осведомленность в науке и технике, хотя, разумеется, вовсе необязательно осведомленность на уровне профессиональной работы в науке и технике.

2. Тогда станет ясным достижение философской мысли XX века, состоящее в продвижении от «полупублицистической» 'научной картины мира' к 'понятийному каркасу' (или 'концептуальной схеме').

Правда, можно видеть 'рецидивы' старого подхода вроде легковесных 'информационной' или 'компьютерной картины мира'. Но, конечно же, такой подход будущего не имеет. А имеет будущее философское осмысление понятия информации, причем философы науки могут с пользой для дела участвовать в дальнейшей разработке шен-

ноновского вклада в науку и технику, — скажем, в том направлении, которое получило рабочее название 'семантическая концепция информации'.

Стоит особо отметить, что У.Куайн, — философ, несомненно, осведомленный в математике, даже на профессиональном уровне (получивший фундаментальные результаты в теории множеств), — заимствовал и разработал это понятие у В.Парето, который был осведомленным в социологии, опять-таки, на высоко профессиональном уровне.

Куайн сформулировал проблему 'естественного рода', которая, очевидно, связана с разработкой 'понятийного каркаса': ведь речь идет об обосновании естественности классификации в предметной области той или иной науки. Понятие 'понятийного каркаса' используется в формулировании 'тезиса Дюгема — Куайна', — важнейшего положения современной философии науки.

3. Благодаря соединению воображения, логики и осведомленности философов в величайшем достижении биологической науки — теории эволюции, была разработана 'эволюционная парадигма' в теории познания и в философии науки (К.Лоренц, К.Р.Поппер, Д.Т.Кэмпбелл, Г.Фоллмер). Имеется, как известно, и историко-философский источник этого направления — Г.Спенсер. По-видимому, в ближайшем будущем эволюционное направление не потеряет своего значения.

4. Опять-таки, соединение математической и историко-философской осведомленности (Э.Гуссерль), воображения и логики с осведомленностью в психологии мышления дало толчок современной феноменологической концепции философии науки. В настоящее время несколько сотрудников кафедры философии науки и техники разрабатывают эту концепцию.

5. И в науке (во всей!), и в технике, и в философии станет понятной фундаментальная роль метода моделирования. Фактически, понятие модели, по своему содержанию, охватывает и самые поверхностные аналогии, используемые во всех областях познания и практики, в том числе во всех отраслях всех наук и во всех областях техники и технологии, метафорические финуры, используемые, опять-таки, повсюду, а также и самые разработанные научные концепции и теории. В рамках конференции, посвященной философии в нашем городе, конечно же, стоит напомнить, что здесь работал один из выдающихся отечественных философов, внесший серьезный вклад в разработку философских вопросов моделирования, — В.А.Штофф.

6. В понятийном каркасе и в процедурах моделирования большее значение, чем это имеет место сейчас, приобретут количественные методы, в том числе те, которые связаны с теорией вероятности и математическим аппаратом синергетики.

Сказанное не означает, что так называемое качественное моделирование не является перспективным. Ведь этот метод связан не с отказом от использования количественных методов, а с особым их использованием. В этом методе совокупность числовых параметров моделируемого объекта заменяется совокупностью параметров, у которых указываются только 'граничные значения', а уравнения, описывающие отношения между параметрами, заменяются некоторыми другими, — производными от исходных и представляющими направления возможных изменений поведения объекта.

7. Соответственно, метод Байеса приобретет еще большее методологическое значение, нежели ему придается сейчас. Во всяком случае, на сегодняшний день нет никакого другого столь же эффективного способа динамической оценки конкурирующих гипотез. Что касается так называемого 'познавательного консерватизма', т.е. недооценки нашей интуицией величины возрастания вероятности гипотезы при ее подтверждении, то, во-первых, это — не единственное расхождение такого рода, а, во-вторых, 'со временем' это может измениться, как это произошло, скажем, с пониманием того факта, что 'антиподы', живущие в США, расположены по отношению к нам вверх ногами, как и мы по отношению к ним.

8. Большее значение в философии науки и техники получит конструктивный подход, разработанный в математике и логике. Очевидно, без абстракции 'актуальной бесконечности' познание не сможет обходиться: ведь это связано, в частности, с отказом от теоретических понятий. После результатов, полученных в логике и философии науки Ф.П.Рамсеем, У.Крейгом и С.К.Клини, выяснилась принципиальная неустранимость теоретических терминов из языка науки. Однако насколько только это возможно, мы стремимся ограничить наше обращение к актуальной бесконечности, а точнее выяснить те возможности, которыми мы располагаем, используя 'более скромную' абстракцию 'потенциальной осуществимости', или конструктивной реализуемости. Отечественной науке принадлежит в разработке этого подхода лидирующая роль, — в преддверии столетия со дня его рождения, вспомним А.А.Маркова, основателя отечественной школы конструктивной математики, профессора нашего университета, читавшего лекции на нашем факультете.

Проект применения конструктивной парадигмы к анализу технического знания был осуществлен в работах профессора нашего факультета И.Н.Бродского.

9. Особенно важное значение будут иметь финитарные (т.е. с конечным числом параметров) модели. В самом деле, при чуть более внимательном размышлении об обращении науки и техники к методам, в основе которых лежит понятие бесконечности, пусть даже в виде потенциальной осуществимости, возникает примерно такой вопрос: неужели 'путь' от одной конкретной и, следовательно, конечной информации (формулирование задачи) к другой конкретной, т.е., опять-таки, конечной информации (формулирование решения задачи) нельзя проделать без обращения к бесконечности? Последние работы Н.А.Шанина дают четкий ответ на этот вопрос и существенно уточняют возможности финитарных методов. Напомню, что и этот выдающийся отечественный ученый, профессор нашего университета, почти десять лет читал лекции на нашем факультете.

10. Достаточно скоро станет общепризнанной синергетическая парадигма; во-первых, она интенсивно разрабатывается (в частности, на кафедре философии науки и техники профессором В.П.Бранским); во-вторых, она вполне согласуется, фактически, со всем тем идейным богатством современной философии науки и техники, о котором говорилось выше.

11. Проблема содержания понятия рациональности уже и сейчас разрабатывается не только на сугубо познавательном материале, но также и на материале практической деятельности, значение разума для которой ничуть не меньше. Наиболее значительным результатом, полученным 'на стыке' философии науки и науки об управлении, является концепция 'ограниченной рациональности' Г.А.Саймона середина 1950-х гг.). Она, фактически, является расширением той концепции рациональности, которая ранее была предложена Л.В.Канторовичем (заметим, опять-таки, профессором нашего университета) в его теории оптимального распределения ресурсов (1938 г.). Несколько другое направление ограничения рациональности описано еще одним, третьим, лауреатом Нобелевской премии К.Дж.Эрроу в его 'теореме невозможности' безупречной системы принятия коллективного решения (начало 1950-х гг.). В настоящее время можно сформулировать обобщение результата Саймона. Представляется, что тогда можно будет, в частности, лучше представить содержание проблемы ответственности в научном познании и техническом творчестве, — например, посредством развития результатов Х.Ленка в рамках концепции ограниченной рациональности. (Напомню о его выступлении и состоявшейся после этого дискуссии на Первом Российском философском конгрессе.)

12. Не очень четкие, но, вместе с тем, важные 'метафизические понятия', вроде хайдеггеровского 'постава' ('Gestell'), благодаря изменениям, о которых сказано выше в пп.2-10, станут эффективными инструментами философа науки и техники. (Примерно это, как нам кажется, имел в виду и Хайдеггер, когда в ответ на просьбу уточнить, какое 'другое мышление', идущее на смену традиционному философскому мышлению он имеет в виду, он говорил: «Что-то вроде кибернетики».)

13. В связи со всем сказанным, представляется перспективным, для науки (всей!), техники и философии науки и техники, — а, возможно, и не только для них, — понятие 'корректируемое равновесие' ('a reflective equilibrium'), предложенное Дж.Роулзом.

Котенко В.П.
(СПбГЭТУ)

ДИСКУССИИ 20-Х ГОДОВ О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

Философские идеи 20-х годов, нашедшие отражение в дискуссиях этого времени, характеризуются такой глубиной, охватом и оригинальностью постановки философских проблем, что кажутся нереальными для того времени. Они актуальны и сегодня.

Это идеи о новой социальной действительности, о революции и социальном прогрессе, о смысле жизни, о нравственности и религии, о законах и структуре мира, о свободе и необходимости, об истине и заблуждении, о системном подходе, о бессознательном и сознании, о психике человека и многих других проблемах, волновавших философское и научное сообщество, простых людей того времени и мало известных современной общественности. Обстановка первых послеоктябрьских лет стимулировала появление оригинальных идей, призванных гуманизировать общество, человека, философию и способствовать развитию науки.

Поводом, активизировавшим многие дискуссии, послужило событие 1922, связанное с выселкой из страны части творческой и научной интеллигенции (161 человека).

На духовную жизнь общества, проходящие дискуссии сильное воздействие оказало несколько групп факторов. Прежде всего — социокультурные факторы: еще не завершившаяся гражданская война, наличие на части территории интервентов, активно действующих контрреволюционных центров, мятежи, бандитизм, политический антагонизм между материалистическим и идеалистическим направлениями в философии, НЭП, малый опыт в строительстве социализма, ошибки, идеологическая борьба.

Вторая важная группа факторов — естественнонаучные, связанные с продолжающейся новейшей революцией в естествознании. В 20-е годы XX века усилилось бурное развитие всех отраслей естествознания.

Третьей группой факторов возникновения дискуссий первой трети XX века было развитие новых школ социальных и гуманитарных наук.

Идеи, выдвинутые в рамках так называемых «третьей» и «четвертой» волны развития социальных и гуманитарных наук в России потребовали философского осмысления и переосмысления многих направлений обществоведения.

Не задаваясь целью проследить в данном докладе все дискуссии 20-х — 30-х годов XX века, обозначим лишь одну из них, причем затронем лишь главные ее аспекты, основные позиции участвующих в обсуждении стороны. Такой наиболее яркой дискуссией, захватившей в 20-е годы не только философов, но и значительную часть естествоиспытателей — представителей естественно-научного материализма, — была дискуссия по проблеме соотношения марксисткой философии и естествознания. Ее возникновение относится к 1922 г., к моменту возникновения журнала «Под знаменем марксизма».

Поводом для широкой дискуссии послужила статья В.И.Ленина «О значении воинствующего материализма». Дальнейшему развертыванию дискуссии способствовало опубликование статьи И.Скворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание» в качестве приложения к книге Г.Гортера «Исторический материализм». Главная идея статьи — необходимость сочетания механического воззрения на природу и диалектического материализма. «Для марксиста, — утверждал Степанов, — не существует области какого-то «философствования», отдельной и обособленной от науки. Материалистическая философия для него — последние и наиболее общие выводы современной науки» (Степанов И. Исторический материализм и естествознание. Гортер Г. Исторический материализм.

М., 1924. С. 166). В 1925г. публикуются выступления И.И.Степанова и других ученых в книге «Механистическое естествознание и диалектический материализм», статья А.М.Деборина «Материалистическая диалектика и естествознание». Организуются диспуты в высших учебных заведениях и научных учреждениях. В феврале 1925 г. состоялось обсуждение статей И. Степанова в стенах Тимирязевского НИИ, в Московском университете, позже в Институте философии, в Ленинграде, Киеве, Харькове и других городах. Определенную роль в развитии дискуссии сыграла публикация работы Ф. Энгельса «Диалектика природы», в том числе ее неточный перевод.

К середине 20-х выявилось две тенденции по вопросу о соотношении философии и естествознания, образовалось два течения — «механицисты» и «диалектики», лидерами которых были И.И.Степанов и А.М.Деборин. Основные представители «механицистов» Л.Аксельрод, А.В.Варьяш, В.Н.Сарабьянов, физики А.К.Тимирязев, С.С.Перов. Основным оплотом механицизма был в течении ряда лет Государственный Тимирязевский НИИ, издававший в качестве своего непериодического органа сборник «Диалектика и природа» (№1-5 1926-1929 гг). Это направление было крайне противоречивым. Характерными чертами его были: недостаточное уяснение существа диалектики, толкование ее как гегельянщины; тенденция к замене более сложных форм движения более простыми; отрицание в ряде случаев объективной случайности, плоский эволюционизм; недопонимание роли внутренних противоречий как источника развития. Вместе с тем в работах «механицистов» содержались здравые тенденции: стремление опираться на достоверные данные естествознания, нетерпимость к схоластическому «рассуждательству» и априоризму, подчеркивание важности количественной характеристики явлений. «Механицисты» справедливо отмечали слабые стороны в деятельности деборинской группы.

Противниками «механицистов» были А.М.Деборин и его школа. Деборин вел в послеоктябрьский период большую научную и педагогическую работу, много сделал для организации философского журнала, создания Общества воинствующих материалистов. Знаток Гегеля. Основные проблемы над которыми он работал — история и теория диалектики, история материализма. Среди деборинцев выделялись своей эрудицией И.К.Луппол, Я.Э.Стен, Н.А.Карев. Естественнонаучное «крыло» группы «диалектиков» представляли физики Б.М.Гессен, биологи И.И.Агол, М.Л.Левин, С.Г.Левит. Среди сторонников «деборинского» направления были заметны увлеченность дедукцией, отрыв философии от практики естествознания, игнорирование зависимости разра-

ботки общей методологии от развития конкретных наук. Подчеркивая специфичность философского знания в сравнении с естествознанием, несводимость диалектического материализма к основным выводам естествознания, значение диамата как всеобщего синтетического способа познания, деборенцы излишне подчеркивали ведущую роль философов в развитии естествознания, утверждали, что конкретные науки являются лишь частным случаем диалектики. Недостаточно ясными были у деборинцев взгляды по вопросу соотношения диалектической и формальной логики. Деборин, отвергая абсолютизацию законов формальной логики, не сумел выделить ее рациональное содержание и считал, что она составляет одно целое с метафизикой. Луппол, признававший формальную логику частью научного познания, считал тем не менее, что она «скользит по поверхности вещей». Некоторые деборинцы считали формальную логику подготовительным этапом к диалектике. Деборинцы вначале негативно относились ко всякой гносеологии, полагая, что последняя отжила свой век вместе с кантовским критицизмом. Деборин противопоставлял в своей статье «Маркс и Гегель» (1923) диалектическую методологию теории познания. Позже деборинцы пытались внести в понимание этой проблемы ряд корректив. Он отмечал, что диалектика и есть теория познания Гегеля и марксизма. Некоторая нечеткость у Деборина наблюдалась и по ряду других проблем.

Дискуссия затронула также проблему высших и низших форм движения материи. Деборин разъяснял, что высшие формы и сводятся и не сводятся к низшим. Они сводятся по происхождению, но не сводятся по своей форме, по своему качеству. Некоторые его сторонники не были последовательными при анализе понятия сводимости у «механицистов», фактически не разграничивали смысловые оттенки, вкладываемые в это понятие. Это давало повод сторонникам И.И.Степанова обвинять «деборинцев» в абсолютизации специфики жизни, в отрыве живого от неживого, в витализме.

Дискуссия продолжалась поскольку происходило углубление в сам предмет обсуждения. Она продолжалась и потому, что спор с самого начала происходил по ряду моментов на разных языках — вкладывался различный смысл в понятия «механицизм», «сводимость», «единственный метод» и т.п. Дискуссия имела непосредственную связь с вопросами тактики марксистов в отношении ученых-некоммунистов, естественнонаучных материалистов. В ходе дискуссии крен делался на союз марксистов и естествоиспытателей. В реализации этой цели определенную положительную роль сыграла политика коммунистической партии и советского государства, направленная на объединение усилий по решению насущных задач развития диалектической философии, естествознания и проблем хозяйственного строительства. В Институте философии, в Секции естественных и точных наук Коммунистической академии и других учреждениях были объеденены в один коллектив философы и естествоиспытатели. Передача в конце 20-х гг. Тимирязевского НИИ в ведение Коммунистической академии свидетельствовало также об имевшем место тогда стремлении организационно обеспечить проведение единой линии в отношении естествоиспытателей — немарксистов. Марксистская философия сделала решающий шаг навстречу естествознанию. В теоретических журналах появились статьи, в которых показывалось, что новейшие открытия естествознания не противоречат диалектическому материализму, диалектика не есть нечто искусственно навязываемое природе, а внутренне присуща всем ее процессам и явлениям.

В 20-е годы наряду с дискуссией о соотношении философии и естествознания, науки в целом имели место и другие дискуссии.

Таким образом, во второй половине 20-х годов перед научной общественностью страны открывалась перспектива широкого, свободного и делового обсуждения многообразных философских проблем науки на основе диалектического материализма. Философами и учеными был подготовлен и введен в практику высшей школы систематический курс марксистской философии; создавались первые учебные пособия; в книгах и многочисленных статьях разрабатывались различные философские проблемы. Выработанный диалектико-материалистический подход был перспективным для развития философии и науки.

Мамзин А.С.
(СПбГУ)

ИССЛЕДОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ БИОЛОГИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

1. Философские проблемы биологии являются одним из разделов философии науки. Исторические истоки таких исследований обнаруживаются в работах отечественных философов и естествоиспытателей еще в дореволюционной России. Однако особенно интенсивное изучение таких проблем происходило в 20-х — 80-х годах прошло-

го века. Достижения такого рода обсуждений заключались в том, что в ходе их отечественные ученые осуществляли «распутывание» сложных теоретико-методологических «узлов» в различных отраслях науки (в биологии, например, создание популяционной генетики и преодоление кризиса в дарвиновской эволюционной теории).

История философии советского периода еще далеко не написана. То, что было создано в этом отношении в прежние годы, несет на себе отпечаток культа личности, политического и идеологического диктата. Вместе с тем было бы неправильно считать, что в эти годы философская мысль в нашей стране находилась всецело в состоянии стагнации и сплошного загнивания.

Во-первых, идеологический пресс вызывал не только приспособленчество, цитатничество и догматизм, но и стимулировал противодействие ходячим схемам, навязываемым науке несведущими в ней людьми, а также интенсивную работу мысли в стремлении освоить новейшие достижения (генетики, кибернетики, теории моделирования и информатики, глобальные проблемы современности, проблему соотношения социального, биологического и психического в человеке и др.).

Во-вторых, политическое влияние на науку и философию в разной мере сказывалось на различных отраслях философского и научного знания. Попытки перенести «лысенковщину» в физику провалились.

2. Среди вопросов вызвавших подлинно творческое обсуждение особое место занял вопрос о понимании самого предмета философии науки. Происходящие по этому вопросу дискуссии были связаны с различной трактовкой онтологической и гносеологической функций философии.

В вышедшем в 1997 году учебном пособии «Основы онтологии» (СПб, изд. СПбГУ, 1997) подробно прослеживается история формирования и развития онтологических воззрений ленинградских философов и их полемика с москвичами. Со временем противостояние рассматриваемых течений в отечественной философии постепенно сглаживалось. Онтологи признали необходимость изучения истории и логики научного познания, гносеологи обратились к рассмотрению предлагаемых общих картин мира и научных картин отдельных областей природы

3. В спорах онтологов и гносеологов отразилось фактически различное понимание соотношения объективного и субъективного моментов познания. В силу этого часто упускалась из вида многогранность философии науки, её несводимость к раскрытию методологии и логики науки, с одной стороны, и к раскрытию наиболее общих закономерностей объективной действительности, с другой. Лишь немногие из исследователей сумели глубоко осмыслить это соотношение, а вместе с тем расширить понимание философии науки на область эпистемологических, логических, культурно-аксиологических проблем. Одним из таких исследователей был И.Т.Фролов.

И.Т.Фролов обосновал предмет и специфику той области, которая получила название «Философские вопросы естествознания», подробно рассмотрел соотношение философских и теоретических проблем естествознания в целом и биологии в особенности. Философские проблемы биологии, по мнению Ивана Тимофеевича, относятся ко второй биологической реальности. Иными словами, если биолог в своих теоретических построениях отражает те или иные аспекты живой природы и отдельных живых систем, то предметом исследования философа являются сами эти теоретические построения — вторая биологическая реальность. Сама эта реальность понималась им очень широко, как включающая в себя не только онтологические, но и гносеологические, методологические и аксиологические аспекты.

Движение в этом направлении наметилось и у других ученых, работающих в области философии науки. И это движение было во многом созвучно развивающейся на Западе феноменологии.

Жизнь — величайшая ценность и основа всего мира ценностей. В силу этого биология занимает особое место в системе культуры как целом, создавая существенные основания общего восприятия и понимания мира, места и роли в нем человека. В биологических концепциях и представлениях сложным образом онтологические и гносеологические проблемы переплетаются с проблемами методологическими, аксиологическими, социально-политическими.

Биологические знания обладают не только самоценностью, но и значительным мировоззренческо-методологическим потенциалом. Это обстоятельство, к сожалению, далеко не всегда учитывается в системе общего, среднего специального и высшего образования, где изучение биологии ограничивается во многих случаях преимущественно её описательными разделами и преподаванием дисциплин, имеющих непосредственно прикладное значение. В этом, на наш взгляд, находит отражение недооценка культурного значения изучения биологии. Между тем решение экологической и многих других глобальных проблем современности непосредственно связано с наличием глубоких знаний в области теории современной биологии.

5. В середине 60-х и в 70-х годах на кафедре диалектическог материализма Ленинградского университета по инициативе К.М.Завад ского и В.И.Свидерского, поддержанной деканом философского факуль тета В.П.Тугариновым, создаются и успешно функционируют специ лизации по философским вопросам физики и философским вопроса биологии. В подготовке специалистов по этим разделам знаний актив ное участие принимают как философский, так и естественнонаучны факультеты. Среди тех, кто руководил студенческими и аспирантским работами этих специализаций следует отметить А.К.Астафьева В.П.Бранского, Я.М.Галла, А.Б.Георгиевского, Ю.И.Ефимова, К.М.Завад ского, Вяч.Г.Иванова, Э.И.Колчинского, А.А.Королькова, А.С.Мамзина А.П.Мозелова, А.М.Мостепаненко, В.И.Свидерского, А.В.Солдатова, В.А. Штоффа. Значительное внимание этой работе уделял тогдашний заве дующий кафедрой профессор В.П.Рожин.

В разработке философских проблем биологии выдающаяся роль принадлежала К.М.Завадскому (1910 — 1977) видному биологу и фи лософу, успешно сочетавшему в своей деятельности эксперименталь ные, теоретико-биологические и философские исследования. Немало усилий было приложено им к разоблачению лысенковщины, критике её псевдофилософских построений.

Темы исследований охватывали широкий круг вопросов, начи ная от методологических аспектов молекулярных основ жизни, форм и уровней организации живого, изучения движущих сил, закономер ностей, темпов и направлений эволюции, и кончая философскими ас пектами антропосоциогенеза и проблемами глобальной экологии. Ис следования перечисленных проблем продолжались в дальнейшем вы пускниками специализации в Минске (П.А.Водопьянов, А.И.Филюков, Э.В.Волкова и др.), в Тарту (Т.Сутт) и во многих других городах. Про шли определенную школу в нашем городе и исследователи из зару бежных стран — Болгарии, Венгрии, Китая, Чехословакии, Румынии, Кубы, Польши. Здесь они защищали свои диссертации, а в дальней шем успешно работали у себя на родине, поддерживая связь со свои ми российскими коллегами. Позднее подобные связи установились и с учеными буржуазных государств.

Наряду с философскими проблемами биологии ряд ленинград ских авторов исследовал философско-методологические проблемы фи зиологии, психологии и медицины (Т.В.Карсаевская А.А.Корольков, В.П.Петленко, В.Ф.Сержантов). В этих исследованиях рассматривались вопросы о соотношении биологических и социальных факторов в ин дивидуальном и эволюционном развитии человека, концептуальный

аппарат теории патологии, этические аспекты медицины, категории нормы и аномалии, философские аспекты теории адаптации, пробле ма целостности применительно к процессам онтогенеза и заболева ний человека и многие другие

В Ленинграде прошли такие конференции и симпозиумы, как «Теоретические вопросы прогрессивного развития живой природы и техники» (1969 г.), «Организация и эволюция живого» (1972 г.) и др. Намечавшиеся первоначально в качестве совещательных обсуждений узкого круга специалистов, они фактически превратились в конфе ренции всесоюзного масштаба и оказали значительное влияние на последующее развитие исследований в указанных областях. Большой интерес вызывали и ежегодные научные конференции ленинградско го отделения Института истории естествознания и техники РАН.

Проблемы взаимосвязи организации и развития традиционные для биологии получили в последнее время новый импульс в связи с формированием синергетики как особой отрасли знания, рассматри вающей процессы саморазвития в системных объектах различной при роды. Не случайно, что в осмыслении этих концепций ученые выходят за рамки тех отраслей естествознания, где эти идеи формировались. В связи с этим ученые, занимавшиеся в прошлом философскими про блемами естествознания, начинают интересоваться возможностью ис пользования идей полученных в этой области в социогуманитарных исследованиях (В.П.Бранский, В.Н.Келасьев, Р.А.Зобов и др.).

В связи с возникновением глобалистики значительное внимание современных исследователей привлекают проблемы экологии. Возникли и получили развитие такие новые области науки, как глобальная и социальная экология, промышленная экология и другие. В связи с этим приобрели актуальность анализ концептуального аппарата этой науки, её взаимоотношений с различными отраслями естественнонаучного, социального и технического знания, этические и эстетические аспек ты экологических проблем, роль экологических дисциплин в процес сах образования и воспитания и многие другие. Плодотворная и ком петентная деятельность в исследовании таких проблем предполагает в качестве необходимых условий более глубокое освоение гуманитари ями естественных наук, знакомства с новейшими достижениями в области биологических наук и наук о Земле.

Значительную пользу здесь может принести опыт работы учеб ных специализаций 70-80-х годов прошлого века на философском фа культете СПбГУ.

5. В середине 60-х и в 70-х годах на кафедре диалектического материализма Ленинградского университета по инициативе К.М.Завад-ского и В.И.Свидерского, поддержанной деканом философского факуль-тета В.П.Тугариновым, создаются и успешно функционируют специа-лизации по философским вопросам физики и философским вопросам биологии. В подготовке специалистов по этим разделам знаний актив-ное участие принимают как философский, так и естественнонаучные факультеты. Среди тех, кто руководил студенческими и аспирантскими работами этих специализаций следует отметить А.К.Астафьева, В.П.Бранского, Я.М.Галла, А.Б.Георгиевского, Ю.И.Ефимова, К.М.Завад-ского, Вяч.Г.Иванова, Э.И.Колчинского, А.А.Королькова, А.С.Мамзина, А.П.Мозелова, А.М.Мостепаненко, В.И.Свидерского, А.В.Солдатова, В.А. Штоффа. Значительное внимание этой работе уделял тогдашний заве-дующий кафедрой профессор В.П.Рожин.

В разработке философских проблем биологии выдающаяся роль принадлежала К.М.Завадскому (1910 — 1977) видному биологу и фи-лософу, успешно сочетавшему в своей деятельности эксперименталь-ные, теоретико-биологические и философские исследования. Немало усилий было приложено им к разоблачению лысенковщины, критике её псевдофилософских построений.

Темы исследований охватывали широкий круг вопросов, начи-ная от методологических аспектов молекулярных основ жизни, форм и уровней организации живого, изучения движущих сил, закономер-ностей, темпов и направлений эволюции, и кончая философскими ас-пектами антропосоциогенеза и проблемами глобальной экологии. Ис-следования перечисленных проблем продолжались в дальнейшем вы-пускниками специализации в Минске (П.А.Водопьянов, А.И.Филюков, Э.В.Волкова и др.), в Тарту (Т.Сутт) и во многих других городах. Про-шли определенную школу в нашем городе и исследователи из зару-бежных стран — Болгарии, Венгрии, Китая, Чехословакии, Румынии, Кубы, Польши. Здесь они защищали свои диссертации, а в дальней-шем успешно работали у себя на родине, поддерживая связь со свои-ми российскими коллегами. Позднее подобные связи установились и с учеными буржуазных государств.

Наряду с философскими проблемами биологии ряд ленинградс-ких авторов исследовал философско-методологические проблемы фи-зиологии, психологии и медицины (Т.В.Карсаевская А.А.Корольков, В.П.Петленко, В.Ф.Сержантов). В этих исследованиях рассматривались вопросы о соотношении биологических и социальных факторов в ин-дивидуальном и эволюционном развитии человека, концептуальный

аппарат теории патологии, этические аспекты медицины, категории нормы и аномалии, философские аспекты теории адаптации, пробле-ма целостности применительно к процессам онтогенеза и заболева-ний человека и многие другие

В Ленинграде прошли такие конференции и симпозиумы, как «Теоретические вопросы прогрессивного развития живой природы и техники» (1969 г.), «Организация и эволюция живого» (1972 г.) и др. Намечавшиеся первоначально в качестве совещательных обсуждений узкого круга специалистов, они фактически превратились в конфе-ренции всесоюзного масштаба и оказали значительное влияние на последующее развитие исследований в указанных областях. Большой интерес вызывали и ежегодные научные конференции ленинградско-го отделения Института истории естествознания и техники РАН.

Проблемы взаимосвязи организации и развития традиционные для биологии получили в последнее время новый импульс в связи с формированием синергетики как особой отрасли знания, рассматри-вающей процессы саморазвития в системных объектах различной при-роды. Не случайно, что в осмыслении этих концепций ученые выходят за рамки тех отраслей естествознания, где эти идеи формировались. В связи с этим ученые, занимавшиеся в прошлом философскими про-блемами естествознания, начинают интересоваться возможностью ис-пользования идей полученных в этой области в социогуманитарных исследованиях (В.П.Бранский, В.Н.Келасьев, Р.А.Зобов и др.).

В связи с возникновением глобалистики значительное внимание современных исследователей привлекают проблемы экологии. Возникли и получили развитие такие новые области науки, как глобальная и социальная экология, промышленная экология и другие. В связи с этим приобрели актуальность анализ концептуального аппарата этой науки, её взаимоотношений с различными отраслями естественнонаучного, социального и технического знания, этические и эстетические аспек-ты экологических проблем, роль экологических дисциплин в процес-сах образования и воспитания и многие другие. Плодотворная и ком-петентная деятельность в исследовании таких проблем предполагает в качестве необходимых условий более глубокое освоение гуманитари-ями естественных наук, знакомства с новейшими достижениями в области биологических наук и наук о Земле.

Значительную пользу здесь может принести опыт работы учеб-ных специализаций 70-80-х годов прошлого века на философском фа-культете СПбГУ.

Пукшанский Б.Я.
(СПбГГИ)

К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ НАУКИ СО СТОРОНЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ XX ВЕКА

Критика науки и различного рода антиинтеллектуальные и контрнаучные движения существовали всегда. Однако вторая половина XX века характеризуется резким усилением антинаучных движений и настроений. Среди критиков науки можно выделить несколько традиционных групп:

1) иррационалистические критики науки от философских скептиков до экзистенциалистов;

2) критика технических приложений науки;

3) паранормальные критики науки с позиций оккультизма, эзотеризма и т.п.;

4) критики науки из отдельных представителей самой науки.

Наиболее серьёзная критика современной науки последнего десятилетия идет со стороны философов и методологов науки. В основе этой критики лежит стремление изложить сложившийся образ классической науки. Возникший вопрос о философской и научной правомерности такого подхода. Рассмотрим эти вопросы на примере эволюции позитивистского образа науки, начатую работами К. Поппера.

Поппер по-иному формулировал и разрешал проблему демаркации и связанную с ней проблему рационального обоснования науки. Он, как известно, предложил проводить разграничительную линию между научным и ненаучным (в частности, метафизическим) знанием с помощью принципа фальсифицируемости, т. е. возможности знания быть опровергнутым опытом. Вместо логического анализа готового знания Поппер выдвигает на первый план проблемы «логики научного исследования», основным предметом которой становятся фундаментальные механизмы роста науки. Границы науки, по Попперу, определяются не абсолютными и неизменными свойствами научных знаний, а принципами, которыми руководствуется учёный в своей профессиональной деятельности. Таким образом акцент демаркационистской идеологии смещается у Поппера в сторону анализа метода научной деятельности.

Принцип фальсифицируемости у Поппера играет роль основного нормативного критерия рациональности. Рациональной является такая деятельность учёного, которая направлена на критику (в частности, эмпирическую) существующих научных взглядов. Попперовсая линия демаркации научного знания проходит, таким образом не в сфере готового знания, а в сфере его становления. Специфика науки — в особом методе научного исследования. Научная деятельность отличается от всякой другой деятельности своей направленностью на критику своих же собственных результатов. Рациональность есть критика, любил повторять Поппер. Рациональной и эмпирической делает науку способ её роста.

Попперовский принцип фальсификационизма имел и до сих пор имеет как последователей, так и серьезных критиков. Критика эта имеет достаточно серьёзные и глубокие причины. Реальная история науки далеко не всегда следует предлагаемому критицизму, учёные нередко стремятся спасать находящиеся под критикой теории вместо того, чтобы усиливать их критику, ускорять их отвержение. «история науки отнюдь не представляет собой той чудовищной вакханалии теорий, которая должна была бы существовать в попперовской картине развития науки».

У Поппера опыт всегда имеет абсолютный примат над теоретическими построениями. Если факт противоречит теории, то всегда уступает теория и чем быстрее, тем лучше (т. е. тем рациональнее действует исследователь).

Вместо кумуляции «абсолютных истин» науки в попперовском образе науки происходит процесс непрерывного отбрасывания заблуждений, однако неясно, как же в науке обстоит дело с накоплением истины.

Спорность попперовского образа науки вызвала в жизни попытки её существенного пересмотра, в первую очередь со стороны представителей так называемой «исторической школы» (Т.Кун, С.Тулмин, П.Фейерабенд). Образ науки, создаваемой представителями исторической школы, стремиться связать понятия научности и рациональности с историко-эволюционными процессами. Как оценивать устаревшие и отброшенные наукой теории? «если эти устаревшие концепции следует назвать мифами, — рассуждает Кун, — то оказывается, что источником последних могут быть те же самые методы, а причины их существования оказываются такими же, как и те, с помощью которых в наши дни достигается научное знание. Если, с другой стороны, их следует называть научными, тогда оказывается, что наука включала в себя элементы концепции, совершенно несовместимые с теми, которые она содержит в настоящее время. Если эти альтернативы неизбежны, то историк должен выбрать последнюю из них. Устаревшие

теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены. Но в таком случае едва ли можно рассматривать научное развитие как простой прирост знания».

Существует ли один и тот же опыт для всех теорий и всех исторических периодов развития науки? ответив отрицательно на этот вопрос, Кун разрушает исходные предпосылки предшествующих образов науки. Истолкование опыта, а, следовательно, всех основных механизмов развития научного знания, по Куну, существенно зависит от характера самого этого знания, а решающая роль в определении – научно и ненаучно – принадлежит субъекту научного познания. История науки предстает, таким образом, как история событий, связанных с деятельностью научных сообществ.

История науки предстаёт, по Куну, как процесс конкурентной борьбы между различными научными коллективами (научными сообществами). Победа в конкурентной борьбе приводит к временному господству определенной модели (парадигмы) для всего научного сообщества. Борющиеся между собой парадигмы «несоизмеримы». Этот важнейший тезис концепции Куна превращает её в особое видение исторического процесса как дискретной последовательности периодов господства различнгых парадигм.

Главный момент всей доктрины «исторической школы»: критерии рациональности (научности) так же историчны, как оцениваемые с их помощью научные знания. Научно и рационально то, что принято в качестве научного и рационального данным научным сообществом в данный исторический период. Таким образом, стандарты научности и рациональности, согласно концепции Куна и всей «исторической школы» относительны. Границы между наукой и не наукой также релятивизируется, ибо в каждую конкретную историческую эпоху эта граница проводится специфическим образом.

Кун отказывается также от эмпирического фундаметализма, принимая тезис о «теоретической нагруженности» фактов науки. Какие «факты» установит и примет учёный, определяется его воспитанием, образованием и той парадигмой, в рамках которой он работает. В концепции Куна не факты, не эмпирические данные судят теорию, а, напротив, фундаментом познания оказываются основоположения теории, от которых существенным образом завися получаемые учёными факты.

Субъект познания у Куна, таким образом, неотделим от знания. В качестве субъекта познания у куна выступает «научное сообщество»; в сущности, это понятие оказывается даже более фундаментальным,

чем само понятие парадигмы. С точки зрения Куна, нет и не может быть безличностного знания: всякое знание – это всегда знание того или иного сообщества учёных, и знание одного такого сообщества отнюдь не всегда будет знанием в глазах другого сообщества.

Главным методологическим следствием развития науки Куна – отказ от кумулятивизма. С его точки зрения, знание, накопленное предшествующей парадигмой, отбрасывается в период её крушения и установления новой парадигмы. Новая парадигма ничего не заимствует у старой – это касается не только законов, но даже фактов и проблем. История науки представляет собой цепочку отдельных периодов развития, отдаленных друг от друга научными революциями. Накопления знания в модели Куна возможно в рамках только отдельной парадигмы. Если же рассматривать процесс развития науки в целом, то здесь имеет место только изменение, но никакого накопления.

Образ науки в концепции Куна вызвал полемику, которая не утихает уже несколько десятилетий. Особенно серьезные возражения вызвал и до сих пор вызывает отказ Куна от кумутяливизма научных знаний, так как это ведет к отказу от идеи прогрессивного развития науки в целом, отказу, в конечном счете, от идеи объективности и истинности научных знаний, к релятивизации критериев науки и многообразных форм вненаучных, а также различного рода антинаучных заблуждений. Аргументационную критику куновского отказа от критерия кумулятивизма со стороны самих учёных дал в своё время академик В.Л.Гинзбург. По убеждению Гинзбурга, одним из важнейших методологических завоеваний современной науки является принцип соответствия, отказ от которого (что имеет место в концепции Куна) ведёт к признанию неизбежной ошибочности любой естественнонаучной теории, поскольку ни одна из них не может претендовать на какую-то беспредельную и абсолютную точность и истинность.

Дальнейшее развитие образа науки в концепции Куна логично привело его некоторых последователей к ещё более релятивистским и агностичным взглядам на науку. В первую очередь это касается образа науки, созданной в концепции эпистемологического анархизма П.Фейерабенда. Если Кун релятивизировал научное знание и принцип научной рациональности, связав их с научным сообществом, то Фейерабенд сделал последний шаг в этом направлении и заменил научное сообщество отдельным индивидом.

Концепция Фейерабенда отвергает существование каких-либо общих норм и стандартов рациональности. Он считает, что все правила, формируемый современными методологами, нарушались всегда и

теории нельзя в принципе считать ненаучными только на том основании, что они были отброшены. Но в таком случае едва ли можно рассматривать научное развитие как простой прирост знания».

Существует ли один и тот же опыт для всех теорий и всех исторических периодов развития науки? ответив отрицательно на этот вопрос, Кун разрушает исходные предпосылки предшествующих образов науки. Истолкование опыта, а, следовательно, всех основных механизмов развития научного знания, по Куну, существенно зависит от характера самого этого знания, а решающая роль в определении – научно и ненаучно – принадлежит субъекту научного познания. История науки предстает, таким образом, как история событий, связанных с деятельностью научных сообществ.

История науки предстаёт, по Куну, как процесс конкурентной борьбы между различными научными коллективами (научными сообществами). Победа в конкурентной борьбе приводит к временному господству определенной модели (парадигмы) для всего научного сообщества. Борющиеся между собой парадигмы «несоизмеримы». Этот важнейший тезис концепции Куна превращает её в особое видение исторического процесса как дискретной последовательности периодов господства различнгых парадигм.

Главный момент всей доктрины «исторической школы»: критерии рациональности (научности) так же историчны, как оцениваемые с их помощью научные знания. Научно и рационально то, что принято в качестве научного и рационального данным научным сообществом в данный исторический период. Таким образом, стандарты научности и рациональности, согласно концепции Куна и всей «исторической школы» относительны. Границы между наукой и не наукой также релятивизируется, ибо в каждую конкретную историческую эпоху эта граница проводится специфическим образом.

Кун отказывается также от эмпирического фундаметализма, принимая тезис о «теоретической нагруженности» фактов науки. Какие «факты» установит и примет учёный, определяется его воспитанием, образованием и той парадигмой, в рамках которой он работает. В концепции Куна не факты, не эмпирические данные судят теорию, а, напротив, фундаментом познания оказываются основоположения теории, от которых существенным образом завися получаемые учёными факты.

Субъект познания у Куна, таким образом, неотделим от знания. В качестве субъекта познания у куна выступает «научное сообщество»; в сущности, это понятие оказывается даже более фундаментальным,

чем само понятие парадигмы. С точки зрения Куна, нет и не может быть безличностного знания: всякое знание — это всегда знание того или иного сообщества учёных, и знание одного такого сообщества отнюдь не всегда будет знанием в глазах другого сообщества.

Главным методологическим следствием развития науки Куна – отказ от кумулятивизма. С его точки зрения, знание, накопленное предшествующей парадигмой, отбрасывается в период её крушения и установления новой парадигмы. Новая парадигма ничего не заимствует у старой – это касается не только законов, но даже фактов и проблем. История науки представляет собой цепочку отдельных периодов развития, отдаленных друг от друга научными революциями. Накопления знания в модели Куна возможно в рамках только отдельной парадигмы. Если же рассматривать процесс развития науки в целом, то здесь имеет место только изменение, но никакого накопления.

Образ науки в концепции Куна вызвал полемику, которая не утихает уже несколько десятилетий. Особенно серьезные возражения вызвал и до сих пор вызывает отказ Куна от кумутяливизма научных знаний, так как это ведет к отказу от идеи прогрессивного развития науки в целом, отказу, в конечном счете, от идеи объективности и истинности научных знаний, к релятивизации критериев науки и многообразных форм вненаучных, а также различного рода антинаучных заблуждений. Аргументационную критику куновского отказа от критерия кумулятивизма со стороны самих учёных дал в своё время академик В.Л.Гинзбург. По убеждению Гинзбурга, одним из важнейших методологических завоеваний современной науки является принцип соответствия, отказ от которого (что имеет место в концепции Куна) ведёт к признанию неизбежной ошибочности любой естественнонаучной теории, поскольку ни одна из них не может претендовать на какую-то беспредельную и абсолютную точность и истинность.

Дальнейшее развитие образа науки в концепции Куна логично привело его некоторых последователей к ещё более релятивистским и агностичным взглядам на науку. В первую очередь это касается образа науки, созданной в концепции эпистемологического анархизма П.Фейерабенда. Если Кун релятивизировал научное знание и принцип научной рациональности, связав их с научным сообществом, то Фейерабенд сделал последний шаг в этом направлении и заменил научное сообщество отдельным индивидом.

Концепция Фейерабенда отвергает существование каких-либо общих норм и стандартов рациональности. Он считает, что все правила, формируемый современными методологами, нарушались всегда и

...учёным, внёсшим вклад в развитие науки. Более того, развитие науки необходимо связано с нарушением общепринятых принципов и норм научной рациональности. Научное познание, по Фейерабенду, представляет собой всё возрастающий конгломерат взаимонесовместимых и скорее вообще несоизмеримых альтернатив. Эксперты и простые люди, профессионалы и дилетанты, поборники истины и лжецы — все как равные конкуренты участвуют в познании и вносят свой вклад в развитие культуры. Отличить науку в таком изображении от любой другой формы духовной жизни, скажем от религиозных диспутов, от дилетантских фантазий или собственных душевных переживаний, вряд ли возможно. Наука, по Фейерабенду, такой же миф, как и все остальное, но в силу того, что её поддерживает государство, она является мифом ещё более агрессивным и опасным, чем все остальные мифы.

Эволюция образа науки в XX веке обнаруживает интересную тенденцию: стремление понять науку в широком социокультурном аспекте, уяснить многообразие связи науки со всеми остальными областями человеческой культуры, привело к стиранию жестких границ и критериев, приписываемых науке как особой форме познания, и попытка вообще растворить науку в разнообразных формах культуры, в том числе в мифологии, религии, антинауке. Видимо, в обществе происходит определённая эволюция в определённых слоях общественного сознания в отношении науки, причём и на уровне массового сознания, так и в самой философии и методологии науки. На определённую связь этих процессов уже начинают указывать в нашей философской литературе. «Агрессивный антисциентизм ведёт свои атаки по многим направлениям, и отмечает Л.Б.Баженов, — одно из таких направлениях связано с тезисом о коренном изменении научной парадигмы на рубеже тысячелетий. Придуманный Т.Куном термин «парадигма» оказалась очень удобным. При крайне неопределенном значении, позволяющим вкладывать в него практически любое содержание, он позволяет придать разговорам о крахе науки (мягко говоря, мало обоснованным фактическим состоянием науки) глубокомысленный характер» (Наука и культура («Материалы круглого стола») // Вопросы философии, 1998, №10, с.14). на определенную часть связи науки, точнее ее образа, и антинауке указывают сами представители науки (См.: Шмакин. Б. Наука и псевдонаука: динамика коэволюции //Здравый смысл, 1997, №4).

Вопрос, почему некоторые популярные направления в современной методологии науки превращаются в теоретический фундамент

антинаучной деятельности, принципиально важен для философии науки. «Как же могло случиться, — задает вопрос В.П.Бранский, — что такие квалифицированные историки науки, как Поппер, Лакатос, Кун и Фейерабенд могли прийти, в конечном счёте, к таким обескураживающим выводам? Неужели в тех новых методологических примерах, которые они предложили, нет ничего рационального?» (Бранский В.П., Пожарский С.Д. Социальная синергетика и акмеология. СПб,2001, С.94). По мнению Бранского, указанные популярные философы науки XX века действительно близко подошли к анализу некоторых важных методологических закономерностей, связанных с формированием новой фундаментальной теории. Но они не смогли сформулировать эти закономерности в явной и адекватной форме и поэтому сделали из них совершенно несостоятельные выводы. Так, согласно Бранскому, нельзя противопоставлять принцип фальсификации теории, сформулированной Поппером, принципу ее опытной варификации, так как в реальной науке имеет место оба принципа. Точно также при формировании научной теории действует принцип радикальности концептуальных изменений, привлекшей Куна и означающей, что новая фундаментальная теория не может возникнуть без формирования существенно новых теоретических понятий, но радикальность концептуальных изменений отнюдь не требует отказа от принципа соответствия, поэтому радикальность концептуальных изменений не ведет к несоизмеримости теорий. И даже принцип пролиферации Фейерабенда, то есть принцип неограниченного размножения произвольных умозрительных конструкций, есть действительно имеющий место в науке принцип множественности умозрительных моделей, но этот принцип не является принципом вседозволенности, ибо конструирование умозрительных моделей подчиняется определенным методологическим требованиям.

Философия науки XX столетия, таким образом, столкнулась с интересным парадоксом: группа наиболее известных представителей философии науки (Поппер, Кун, Фейерабент, а также И.Лакатос, С.Тулмин и некотрые другие) оказались в роли активных критиков науки и даже активных представителей контрнаучного движения и в свою очередь оказались объектами критики (см. Принцип историографии естествознания: XX век, СПб, 2001, с. 48-53.; Хорган Дж. Конец науки! Взгляд на неограниченность знания на закате Века Науки. СПб, 2001, гл.2). таковы некоторые далеко не окончательные итоги эволюции образа науки в XX веке.

каждым учёным, внёсшим вклад в развитие науки. Более того, развитие науки необходимо связано с нарушением общепринятых принципов и норм научной рациональности. Научное познание, по Фейерабенду, представляет собой всё возрастающий конгломерат взаимонесовместимых и скорее вообще несоизмеримых альтернатив. Эксперты и простые люди, профессионалы и дилетанты, поборники истины и лжецы — все как равные конкуренты участвуют в познании и вносят свой вклад в развитие культуры. Отличить науку в таком изображении от любой другой формы духовной жизни, скажем от религиозных диспутов, от дилетантских фантазий или собственных душевных переживаний, вряд ли возможно. Наука, по Фейерабенду, такой же миф, как и все остальное, но в силу того, что её поддерживает государство, она является мифом ещё более агрессивным и опасным, чем все остальные мифы.

Эволюция образа науки в XX веке обнаруживает интересную тенденцию: стремление понять науку в широком социокультурном аспекте, уяснить многообразие связи науки со всеми остальными областями человеческой культуры, привело к стиранию жестких граней и критериев, приписываемых науке как особой форме познания, и попытка вообще растворить науку в разнообразных формах культуры, в том числе в мифологии, религии, антинауке. Видимо, в обществе происходит определённая эволюция в определённых слоях общественного сознания в отношении науки, причём и на уровне массового сознания, так и в самой философии и методологии науки. На определённую связь этих процессов уже начинают указывать в нашей философской литературе. «Агрессивный антисциентизм ведёт свои атаки по многим направлениям, и отмечает Л.Б.Баженов, — одно из таких направлениях связано с тезисом о коренном изменении научной парадигмы на рубеже тысячелетий. Придуманный Т.Куном термин «парадигма» оказалась очень удобным. При крайне неопределенном значении, позволяющим вкладывать в него практически любое содержание, он позволяет придать разговорам о крахе науки (мягко говоря, мало обоснованным фактическим состоянием науки) глубокомысленный характер» (Наука и культура («Материалы круглого стола») // Вопросы философии, 1998, №10, с.14). на определенную часть связи науки, точнее ее образа, и антинауке указывают сами представители науки (См.: Шмакин. Б. Наука и псевдонаука: динамика коэволюции //Здравый смысл, 1997, №4).

Вопрос, почему некоторые популярные направления в современной методологии науки превращаются в теоретический фундамент

антинаучной деятельности, принципиально важен для философии науки. «Как же могло случиться, — задает вопрос В.П.Бранский, — что такие квалифицированные историки науки, как Поппер, Лакатос, Кун и Фейерабенд могли прийти, в конечном счёте, к таким обескураживающим выводам? Неужели в тех новых методологических примерах, которые они предложили, нет ничего рационального?» (Бранский В.П., Пожарский С.Д. Социальная синергетика и акмеология. СПб,2001, С.94). По мнению Бранского, указанные популярные философы науки XX века действительно близко подошли к анализу некоторых важных методологических закономерностей, связанных с формированием новой фундаментальной теории. Но они не смогли сформулировать эти закономерности в явной и адекватной форме и поэтому сделали из них совершенно несостоятельные выводы. Так, согласно Бранскому, нельзя противопоставлять принцип фальсификации теории, сформулированной Поппером, принципу ее опытной варификации, так как в реальной науке имеет место оба принципа. Точно также при формировании научной теории действует принцип радикальности концептуальных изменений, привлекшей Куна и означающей, что новая фундаментальная теория не может возникнуть без формирования существенно новых теоретических понятий, но радикальность концептуальных изменений отнюдь не требует отказа от принципа соответствия, поэтому радикальность концептуальных изменений не ведет к несоизмеримости теорий. И даже принцип пролиферации Фейерабенда, то есть принцип неограниченного размножения произвольных умозрительных конструкций, есть действительно имеющий место в науке принцип множественности умозрительных моделей, но этот принцип не является принципом вседозволенности, ибо конструирование умозрительных моделей подчиняется определенным методологическим требованиям.

Философия науки XX столетия, таким образом, столкнулась с интересным парадоксом: группа наиболее известных представителей философии науки (Поппер, Кун, Фейерабент, а также И.Лакатос, С.Тулмин и некотрые другие) оказались в роли активных критиков науки и даже активных представителей контрнаучного движения и в свою очередь оказались объектами критики (см. Принцип историографии естествознания: XX век, СПб, 2001, с. 48-53.; Хорган Дж. Конец науки! Взгляд на неограниченность знания на закате Века Науки. СПб, 2001, гл.2). таковы некоторые далеко не окончательные итоги эволюции образа науки в XX веке.

Ковалев С.А.
(Санкт-Петербург)

ИНТУИЦИЯ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ

Жизнь человека связана со стремлением к удовлетворению различных потребностей. К одним из главных относится потребность в познании внешнего мира и в самопознании. Начиная с обыденного сознания, познавательная способность человека проходит ряд стадий развития, вплоть до высших своих форм, таких как логическое мышление, воображение, интуиция и др.

Научное познание выступает, как правило, в своих практической и теоретической функциях. По существу, это специализированное знание, основанное на определенной логике мышления и его законах, способов образования понятий. Однако научный опыт свидетельствует о том, что индуктивные и дедуктивные способы получения знания не могут быть достаточными для решения научных проблем.

Важную роль в этом процессе играет интуиция. Наличие такой способности у человека отмечали еще античные философы. Для Платона, например, мышление означает деятельность одного лишь ума, свободного от всякой чувственности, который непосредственно созерцает интеллектуальные предметы. У Аристотеля эта деятельность позднее будет названа «мышлением о мышлении». Неоплатоники определяли высшую способность ума как «умное видение», т.е. интеллектуальную интуицию. Таким образом, интуиция для греков означала философскую установку, основанную на непосредственном «видении», познании идеальных сущностей, а также понимали её как непосредственное слияние познающего сознания с сущностью объекта или идеи (эйдоса).

Этот термин впоследствии был использован другими философами и учеными, в их числе Декарт, Фихте, Шеллинг. Понятие «интуиция» используется и Гегелем, хотя он и отрицал её как познавательный приём, но применял при доказательстве существования непосредственного интеллектуального созерцания предметной истины.

В содержание понятия «интеллектуальной интуиции» вкладывался тот смысл, что, будучи в сфере её действия, познающий разум пользуется умом ради него самого, т.е. находится в стихии чистого мышления, мыслящего самого себя мышления.

О необходимости интуиции в научном познании высказывался, в частности, историк науки Луи де Бройль. Он считал, что научные теории изменяются коренным образом не только рациональным способом. В процессе научного познания важное значение имеет влияние особенностей мышления ученого, его интуиция. Противоречие, лежащее в основе науки, выражено в рациональных основаниях науки и способах её познания, выходящих за рамки строгих логических рассуждений и доказательств

Несмотря на системность и рациональность основ науки, значительную роль в её развитии играют сугубо личные способности, разные у разных ученых, в частности, воображение и интуиция.

Воображение дает возможность наглядно представить нам сразу часть физической картины мира; интуиция же неожиданно раскрывает нам в результате внутреннего прозрения, озарения глубины бытия, непостижимые посредством тяжелых логических силлогизмов.

Итак, интуиция, несомненно, играет существенную роль в создании науки, способах постижения сущего.

Интуиция представляет собой специфический познавательный приём производства нового знания. Любая интуиция есть открытие нового содержания объекта, идеи, психики и т.д.

Особенность интуиции в том, что познающий не может объяснить себе и другим, каким путем он приходит к своим выводам, т.е., мы знаем нечто новое, но не знаем, как мы этого знания достигли.

Сегодня в науке принято выделять два вида интуитивного знания: эмпирическая интуиция как непосредственное восприятие объекта, а также интеллектуальная интуиция как непосредственное восприятие связи между идеями.

Интуитивное знание по своей природе есть высший тип знания и главной её характеристикой является непосредственное познание мира, не связанное с логическим доказательством, а также слияние познающего и познаваемого в акте познания. Знание, полученное в науке посредством интуиции, также должно проверяться и доказываться с помощью логических методов рассуждения, однако не все интуитивные выводы получают подтверждение и проходят успешную проверку на истинность.

Интуиция как познавательная способность человека признается как в науке, так и в религии. Общее у них состоит в том, что она везде понимается одинаково как непосредственное созерцание прообразов вещей, т.е. идей или Бога. Она понимается как вид знания, которое получено путем внезапного озарения, прозрения, предполагающего основательную подготовку ума.

Наука связывает интуитивное знание, порожденное лишь естественным светом разума и, благодаря своей простоте, более досто-

верное, чем сама дедукция, с прочным понятием ясного и внимательного ума. Такое определение дал ей Декарт.

В религии интуиция трактуется как результат божественного откровения, как всецело бессознательный процесс постижения Бога, несовместимый с логическим рассуждением и жизненной практикой. Рассудок, в отличие от интеллекта, основан на опосредованном, дискурсивном знании, связанном с логическим мышлением.

В интуитивном познании ум находит истину в виде объекта выше себя, с её помощью он судит и сам оценивается ею. Истина, данная в откровении, есть мера всех вещей, и сам интеллект измерен и оценен Истиной, — так рассуждает Августин Блаженный. Истина, полученная в момент озарения, просветления, данная интеллекту, образована из идей и указывает на высшую умопостигаемую бестелесную реальность. Идеи у Августина — это всегда мысли Бога. Сам человек сотворен как «рациональное животное», как завершение чувственного мира, венец творения. Душа человека есть образ Троичного Бога, она бессмертна, так как если бы она умерла, то с нею умерла бы истина.

Для Фомы Аквинского интуитивное знание есть высшая способность ума (интеллекта), который действует уже через самого себя как самосущее, не будучи связанным с материей и полностью отделенный от тела. Однако, в отношении к высшему бытию никакое творение не есть собственное бытие, но лишь причастно ему. Согласно Фоме Аквинскому, во всем, что существует вне Бога, сущность и бытие не одно и то же. То, что в наибольшей степени истинно, то в наибольшей степени есть, то есть стоит ближе к Богу. Следовательно, интеллектуальная интуиция, как наиболее совершенна способность ума, в отличие от других познавательных способностей человека, позволяет глубже осознать сущность бытия Бога.

Говорить о мире человек может в религии только с позиции откровения. Различное понимание сущности интуитивного знания в науке и религии связано с различной трактовкой бытия. В религиозно-философской традиции лишь Бог есть само бытие, а мир только причастен ему, он обладает бытием. В Боге бытие составляет с сущностью, в сотворенном мире — нет. Бытие мира поставлено в прямую зависимость от акта творения. Вещи не обладают необходимым существованием, в них нет полного совпадения бытия с сущностью, а потому они возможны и случайны. Лишь Бог обладает бытием изначально, а мир лишь вторичным образом участвует в бытии. Истоки понимания бытия Бога основаны на Св.Писании: «Аз есмь Сущий», — сказал Бог Моисею (Исход, Ш, 14). Бог дал бытие всем вещам, которые сотворил

из ничего, но их бытие различается по степени наличия в них бытия, одним он дал его больше, а другим меньше. Таким образом, вещи только присущи бытию, причастны ему, имеют бытие, но сами не суть бытие.

Как в науке, так и в религии основная функция интуитивного познания выражается в связи частей с целым, с единством целого, на почве которого она непосредственно дана. Отвлеченное же познание многообразно и возможно лишь через дискурсивность, тогда как интуиция дает непосредственное целостное видение объекта (мира, Бога), без отношения к дискурсивным (рассудочным) суждениям. Мы как бы усматриваем единым умственным взором всю полноту, целостность изучаемого объекта, видим его в единстве его частей. Этот тип познания можно назвать созерцательное обладание объектом посредством ясного света разума или божественного откровения. Такое понимание интуитивного знания указывает на единство многообразия, непосредственное овладение объектом, будь то интуиция разума или интуиция божественного откровения. Этот тип познания Н.Кузанский называет абсолютным всеединством или Богом, а синтез частных определений — миром. Согласно Кузанскому, интуитивное познание преодолевает «стену противоположностей» и воспроизводит «рай совпадения противоположностей». Единство в Боге дает только интуиция.

Интуиция связывает опыт и теорию, так как логика не всегда способна объяснить переходы от чувственного опыта к теоретическим понятиям. Подлинной ценностью в этой познавательной ситуации обладает только интуиция, так как она не следует необходимости чувственного опыта и теоретических построений.

Следует отличать интуицию, относящуюся к интеллекту, от чувственно-сенситивной и инстинктивной её форм, выразителем которой являются представители интуитивизма. К примеру, А.Бергсон противопоставляет интеллект и интуиция, связывая её с непосредственным познанием уникального, индивидуального в жизненном потоке. По его мнению, интуиция выражает сущность индивидуального, инстинктивного начала.

Понятие интуиции часто выводят из сферы рационального и рассматривают как основание эстетического восприятия мира в целом. Такой подход характерен для Шеллинга. Интеллектуальная интуиция при этом отождествляется им с эстетической интуицией, связанной с формой самосознания абсолюта, предстающего как абсолютное тождество субъекта и объекта. Абсолют понимается при этом уже не как

дух или природа, а лишь в качестве безразличия обоих начал (точки безразличия полюсов магнита). Но именно в этой точке содержится возможность всех определений вообще. Согласно Шеллингу, здесь осуществляется развернутость всех потенций. Это есть вселенная, понимаемая как результат тождества абсолютного организма и абсолютного произведения искусства, точка безразличия противоположностей.

Итак, несмотря на различие форм своих определений, интуиция имеет общее понимание как способности постижения объекта (истины) посредством прямого, непосредственного усмотрения без обоснования с помощью логического доказательства или эмпирического опыта. К её характеристикам также относятся такие, как внезапность, озарение, просветление, неосознанность, неожиданность, приводящие к новым творческим открытиям в науке или познанию Бога в религии. Причем пути и средства, приводящие к ожидаемому результату, рационально не осознаются, а потому не могут быть логически объяснены.

Сиверцев Е.Ю.
(СПбГУ)

ОСОБЕННОСТИ МЕТАФИЗИКИ ПЛАТОНА КАК ПРИЧИНА ПЕРВОГО КРИЗИСА ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

При построении своей концепции познания, Платон исходит из предположения: если есть текучее и изменяющееся, то, следовательно, есть вечное и неизменное /см: «Федон» 78d/; «Федр» 245c-d; «Теэтет» 157b, 182d, «Государство» 381 b-c и др./. Обратим внимание на следующие моменты. Если встать на точку зрения формальной логики, то из приведённой посылки ничего не может следовать кроме её самой — т. е. из положения «есть текучее и изменяющееся» не следует ничего, или следует всё, что угодно — здесь связь между посылкой и выводом произвольная, «авторская». Также положение о наличии текучего, изменяющегося отнюдь не является эмпирической данностью — в наблюдаемой природе есть и изменяющееся /погода, растения, река/ и по-видимости неизменное /горы, море и т.п./. Т.е. положение «если есть изменяющееся, значит, должно быть неизменное» не имеет ни логических, ни эмпирических оправданий. Оно является творением самого Платона и проявляет ход его собственной мысли.

Платон, следуя за Сократом, ищет Благо /Добродетель/ и Красоту. Ищет /и здесь явное добавление к Сократу/ для справедливого устроения Государства, Справедливое устроение может быть единственным и единым для всех времён и для всех людей /учтём, что греки считали людьми только граждан полиса/. Очевидно, эта интенция и преобразовала в мысли Платона весь имеющийся у него интеллектуальный потенциал — а потенциал был весьма велик — учение Гераклита об изменении и Логосе, учениеПарменида о неизменности и мысли-бытии, учение Сократа об Идеале; кроме того, учения, антипатичные Платону -софистика, атомизм Левкиппа и Демокрита.

Итак, положение, не выводимое логически и эмпирически, но формулируемое интеллектуально, получает статус логичного и эмпирически подтверждаемого уже после того, как оно сконструировано. И получив данный статус, легко подчиняет себе сущее. Однако то, что его породило, закрепило и поддержало, стало одной из причин кризиса трасценденталистской стратегии в учении о знании. Эта видимость логичности и эмпиричности генерирует формирование представления об умопостижимом образе сущности чего-либо, трансцендентном наличному бытию и осуществляющемуся в последнем пространству и времени. Данный образ избавлен от случайного, привходящего и в то же время обладает всей полнотой необходимого бытия той или иной вещи /процесса, события и т.п./. Образ, разумеется, идеален /иным и быть не может/ Совокупность образов является как путём, так и целью мышления — мышление конституируется образами, осуществляющимися в каждом конкретном его акте, а направляется оно к полной экспликации образов.

Теперь обратимся к способу выражения знания — а таковым является язык как совокупность слов с точно определёнными и неизменными значениями «... справедливее всего говорят...те, кто утверждает, что какая-то сила, высшая, чем человеческая, установила вещам первые имена, так что они непременно должны быть правильными» /Кратил, 438с/ Если вдруг языком нечто обозначено неправильно, то виноват в этом не язык, а человек, его неумело употребляющий. «Платоновский взгляд состоит в положении о строгой категоризации языка — лексических единиц, морфем, синтаксических конструкций и правил, регулирующих их употребление в коммуникации. В этой «списочной» концепции слово либо обозначает данную вещь, либо нет. Категории дискретны и основаны на группировках свойств, внутренне присущих /ингерентных/ представителям соответствующих категорий? /Демьянков В.З. Доминирующие лингвис-

тические теории в конце XX века // Язык и наука конца 20 века. М.,1985. С.274./ Платоновский язык выходит за пределы «говорения»: «говорение» — лишь практическая, второстепенная функция языка. Платоновский язык, осуществляясь, проясняет бытие /именно проясняет, а не открывает до абсолютной степени — хоть язык и рождён богами, но дан-то в пользование людям/. Прояснённое бытие для всех едино.

Своим последователям Платон завещает, в числе прочего, конкретизацию способа бесконечного шествия к прояснённому бытию. Однако, задача эта оказалась не столь легко выполнимой — как только европейский мир перестал быть лишь греко-римским, как только он вобрал в себя большое число прежних варваров с их обычаями, мировоззрениями, языками, как только человеком перестал считаться исключительно гражданин, уважающий законы и чтущий правильных богов, сразу обозначилась как минимум трудность прояснения единого для всех бытия. К тому же естествознание добилось весьма существенных результатов и его стало уже невозможно рассматривать всего лишь как практическую помощь для ремесленников.

Всё это одним из следствий имело невероятно большое количество в равной степени кажущихся убедительными «приведений» к всеобщим сущностям /в философии — разнообразие течений, в религии разнообразие культов/, что, в свою очередь, не могло не поставить под вопрос саму возможность такого приведения. В конце концов, «деструктивное» разнообразие было преодолено государственным монотеизмом, но трансцендентальной эпистемологии это мало помогло. Эпистемология вступает в союз с религией и на время приостанавливает своё самостоятельное развитие. До Декарта.

Кауфман И.С.
(СПбГУ)

НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ В КЛАССИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Современное научное знание является, определенным принципами Галилея, не только благодаря множеству описанных им экспериментов — реальных и «воображаемых», — но и вследствие особого характера структуры физического мышления Галилея. Это мышление претендует на освобождение от раздвоения научного знания на фор-

мальный рассудок теории и чувственный критерий практики[1]: рассудочное теоретическое мышление обращается к опыту, который определен некоторой другой теорией, а опыт представляется лишенным всякой ориентации — внесение же ориентации равно разрушению такого региона знания как опыт. «Сократическое мышление» заключается в математическом преобразовании теории и практики посредством нового понимания эксперимента — воображаемый эксперимент является более продуктивным, чем реальный. Источником первого является математика, поскольку математические принципы уже известны тому, кто приступает к эксперименту, как форме научной практики. Эксперимент действует не только на вещи, поскольку «преобразуя вещи и предметы (реальные, воображаемые, мысленные), преобразует само мышление» (А.Ахутин), что приводит к двум родам очевидности. Это, 1) очевидность той необходимости, которая была скрыта в предмете эксперимента, т.е. очевидность той необходимости или законоизмеримости, которая присутствовала прежде преобразуемой вещи; 2) очевидность теоретической и мыслительной обусловленности предмета эксперимента. Мышлению становится очевидным способность к самообоснованию и то, что оно уже заранее было способно к процедуре проведения опыта и понимания его результата. Для Галилея эксперимент достаточен для познания и обосновывает новое (физическое) знание, если посредством него дается очевидность предмета познания, т.е. его включенность в механизм природы, и очевидность мышления.

Декарт следует Галилею в стремлении математизировать эксперимент[2] и в проекте математизации физического знания. Однако некоторые исследователи видят у него скептицизм относительно возможности изложить метафизику языком математики.[3] Несомненно, что дискуссии вокруг темы соотнесения метафизики и математики постоянны для европейской философии последних четырех столетий. Переписка Спинозы содержит спор с Бойлем о позиции математических принципов в научном эксперименте. Бойль выдвинул программу механистического и квантитативистского истолкования химии. Спиноза указывал, что Бойль в своих экспериментах скорее следовал слу-

---

[1] А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 197.

[2] В. Н. Катасонов. Форма и формула // Исторические типы рациональности. Т. 2. М., 1996. С. 72.

[3] E. Curley. Behind the geometrical method. Princeton UP, 1988. P. 51-52.

чайным изменениям и наблюдениям, словно забывая о таких заранее известных принципах как однородность протяженных вещей, которые изменяются механистически и количественно. Спиноза полагает, что если бы Бойль обратился к механистическим принципам философии, а также признал, что все изменения тел совершаются по законам механики заранее, то можно было бы предвидеть более достоверные результаты.

Спиноза рассматривает научный эксперимент в целом в соответствии с принципами Декарта и Галилея. Но он указывает на необходимость понимания того, почему научное познание требует математизации эксперимента и обращения к «матезису». Спиноза явно сомневается в отождествлении «матезиса» с картезианской математизацией научного познания, с алгебраизацией геометрии. В TIE Спиноза обсуждает проблему «воображаемого эксперимента»,[4] посредством которого дается объяснение, общее как для разъяснения возникновения вещи, так и для образования понятия о ней: «для образования понятия шара я создаю фиктивную причину, что полукруг вращается вокруг центра. Эта идея истинна, ... мы знаем, что так не возник никакой шар в природе, эти истинные восприятия есть легкий способ образовать понятие шара... это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара или с причиной, определяющей такое движение». Воображаемый эксперимент не гарантирует достоверности полученного объяснения — обращение в эксперименте к смутному понятию лишает результат истинности. Спиноза объясняет и это: «тогда дух устремился бы единственно только к утверждению полукруга, которое не содержится в понятии полукруга, и не возникает из понятия причины, определяющей движение». Достоверные математические принципы Спиноза видит в понятии шара и в знании причины вращения полукруга вокруг центра, но геометрические категории не обладают реальностью вне интеллекта, и достоверность математических принципов не следует из геометрического порядка.[5] Декарт так описывает «идеальное» решение геометрического эксперимента: «желая решить задачу, следует ее рассматривать как уже решенную и дать название всем линиям, которые представляются необходимыми для ее построения, притом неизвестным и известным. Затем, не проводя различия между ... линиями, нужно обозреть трудность, следуя тому порядку,

[4] TIE, 66-76.

[5] TIE, 94-103.

который показывает наиболее естественным образом, как они взаимно зависят друг от друга, пока не будет найдено средство выразить одну и ту же величину двояким образом: это то, что называется уравнением, ибо члены, полученные одним из этих двух способов, равны членам, полученным другим».

Декарт редуцирует геометрическую задачу к порядку уравнений, вне качественных и количественных различий между элементами. Спиноза стремится говорить о движении тел, рассматривая не их геометрические характеристики, а динамические состояния. Это различие коренится в тех определениях тел, которые даны Декартом и Спинозой. Природа тел для Декарта есть их геометрическая форма — «субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину есть, собственно, тело». Движение есть только модус движимого, но не субстанция, как и фигура есть модус вещи. Спиноза именно движением определяется природа протяженных тел, различие и взаимодействие между ними. Скорость и медленность, динамика тела, определяют геометрическую форму. Такая теоретическая модель дает только динамическое объяснение всем событиям тела. Может показаться, что Спиноза, отрицая применение геометрических и математических абстракций для решения физических задач и требуя только каузально-механистического объяснения, соглашается с тезисом «физика, бойся метафизики», однако динамическая Вселенная у Спинозы не может служить основанием для этого. Критика Спинозой картезианского естествознания указывает на необходимость применения строгой взаимодополнительности геометрически-математического и динамического аспектов рассмотрения тел, а также подчеркивает стремление физики Декарта и его последователей к скорее статическому рассмотрению тел (PPC, II, 37, 43). Спиноза, исследуя обращение познания к математическому, видит в нем «образец истины», поскольку математика раньше других наук перешла от дескриптивного уровня к теоретически-конструктивному. Но Декарт смог говорить о возможности такового метода в метафизике только в рамках своей «трансцендентальной философии». Вместо поиска многообразного знания в различных науках, Декарт утверждает, что возможна редукция всех наук к одному знанию, законы которого надо исследовать. Спиноза следует этому замыслу, и не признает метода «школы», но, в отличие от Декарта, говорит о редукции знания не к одному началу знания, а к самому знанию, которое по своей сути «многообразно», ведь метод зависит от «нормы данной истинной идеи». Иными словами, Спиноза говорит о

морфологии знания и «трансцендентального исследования», что выражается в теории отношения метода и истинной идеи.

В TIE, 30-36, Спиноза связывает возможность познания с созданием разумом врожденных «орудий» и объясняет значение метода: метод возможен тогда, когда дана идея, поскольку строится в соответствии с идеей и представляет собой познание идеи. Спиноза приводит определение метода: метод есть рефлексивное познание «согласно норме данной истинной идеи» (38). Метод не упорядочивает познание в соответствии с «математическим» характером, а напротив, метод есть математический, поскольку матезис есть свойство знания. Поскольку математическое не обнаруживается вне познания, его строение соответствует истории познания. Именно благодаря матезису познание не ограниченно одной и той же предметностью. То есть, развернутая «картина» математического демонстрирует генезис познания.

Математическое познание содержит синтетический и аналитический пути исследования. Декарт предпочитает аналитический способ познания, обуславливающий «воображаемое» экспериментирование. Именно аналитический метод позволяет прийти к очевидности самого познающего ума, поскольку «анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы априори ... Синтез, ведет доказательство противоположенным путем и как бы апостериори и ясно излагает полученные результаты; при этом пользуются длинным рядом определений, вопросов, аксиом, теорем и проблем, так что, если станут отрицать какое-либо из следствий, тотчас же обнаружится наличие этого следствия в предшествующем материале». Их различие обусловлено несходством геометрической демонстративности и метафизической очевидности: «Различие состоит в том, что аксиомы, предпосылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств. Напротив, в Метафизических размышлениях больше внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом».

Декарт мог бы указать на недостатки синтетического метода Спинозы: аксиомы и постулаты не всегда очевидны, доказательства и следствия образуют более сложную структуру, чем порядок непосредственного следования. Однако у Спинозы не упоминается геометрический метод, поскольку метод есть рефлексивное познание согласно норме данной истинной идеи. Там, где Спиноза использует элементы геометрического рассуждения, или геометрического мышления и воображения, становится ясно, что в «геометрический ум» им вносится внечувственная аксиоматика. Это следует из признания

протяжения атрибутом субстанции, что указывает на уникальность такой вещи как субстанция — субстанция независима от мышления и одновременно идея субстанции есть источник метода как реформы интеллекта. Познание вещи-модуса образует тройственную структуру: познание вещи — познание идеи субстанции — рефлексивное исследование мышления.

Зак С.Ю.

ФИЛОСОФИЯ КАК «НАУКОУЧЕНИЕ» У И. Г. ФИХТЕ

Свою философскую позицию И.Г.Фихте считал последовательным критицизмом, то есть продолжением трансцендентальной философии Канта. Ведущая мысль трансцендентальной философии в том, что необходимо положить границы применимости нашего мышления. Для Фихте, как и для Канта, дело философии — указать основание всякого опыта. Однако уже в самом подходе к этому обоснованию намечаются решительные разногласия Фихте с Кантом[6]. По Фихте, философия есть наука, поскольку она имеет свой объект и систематическую форму, ибо все положения в ней связываются в одном единственном основоположении. Отдельная наука является единым целым, то есть в науке должно быть хотя бы одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность: «так, что если и поскольку это первое достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно второе, то постольку же должно быть достоверно и третье и т. д.»[7]. Если разные положения имеют одну общую достоверность, то они образовываются в одну науку. При этом положение, которое придает всем другим достоверность, является положением безусловно достоверным. Однако это предельное положение не может получать свою достоверность через соединение с другими положениями, оно должно иметь свою достоверность еще до объединения с другими по-

---

[6] О взаимоотношении Канта и Фихте, а также зависимости философской системы Фихте от кантовской см.: Баскин Ю.Я. Кант и Фихте // Кантовский сборник. Калининград, 1986. С. 81-89; Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001; Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.

[7] Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Том 1. СПб., 1993. С. 18.

ложениями. Поэтому, по Фихте, все положения получают свою достоверность от одного-единственного основоположения.

В науке может быть только одно положение, которое является достоверным и установленным до всякой связи с другими положениями. Так как, если бы их было бы больше, то каждое обладало бы своей достоверной связью с другими. Фихте вынуждает нас предположить, что раз существует научное знание вообще, то существует некоторое положение, которое имеет независимую достоверность от других. Такое положение называется основоположением.

Основоположение любой системы необходимо должно быть достоверно до любой системы, ведь его достоверность не может быть доказана в пределах этой системы. Возникает вопрос: «Как можно обосновать достоверность основоположения в себе, как можно обосновать правомочие определенным образом выводить из него достоверность других положений?»[8]. То, что заключено в самом основоположении, Фихте обозначает внутренним содержанием основоположения и науки вообще. Способ, посредством которого основоположение передает другим положениям вышеназванное содержание, называется формой науки. Таким образом Фихте задается вопросом: «Как возможны вообще содержание и форма науки, то есть как возможна сама наука?»[9]. Именно такой мыслительный путь приводит Фихте к необходимости создания науки о науке вообще, то есть наукоучения. Каждая возможная наука имеет основоположение, которое не может быть доказано в ней, то есть это основоположение должно быть достоверным до самой науки. Соответственно, достоверность основоположения доказывается в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. По Фихте, наукоучение должно выполнять две функции. Во-первых, оно должно обосновывать возможность основоположений вообще, а это значит, что наукоучение не только показывает, каким образом что-либо может быть достоверным, но также проясняет, что значит быть достоверным. Во-вторых, наукоучение должно обосновать основоположения всех возможных наук.

Однако как только Фихте приходит к идее наукоучения, он сталкивается с рядом проблем. Рассмотрим их более подробно. Фихте считает понятие научным, когда оно входит в систему человеческих наук вообще. Это означает то, что отдельное понятие всегда с необходимо-

[8] Там же. Стр. 20.

[9] Там же. Стр. 21.

стью связано с другими понятиями. То есть каждое отдельное понятие указывает другим понятиям их место, при этом существует некоторое понятие, которое, в свою очередь, указывает место и данному понятию. Научным объяснением считается объяснение через некоторую систему, где все взаимосвязано и одно вытекает из другого. Однако понятие наукоучения не поддается определению вышеописанным образом, поскольку оно само указывает место всем научным понятиям, при том, что место всех научных понятий находится в самом наукоучении, и указание происходит, опять же, через посредство самого наукоучения. Таким образом, становится очевидной необходимость рассмотрения соотношения наукоучения с науками. Начиная рассмотрение данного вопроса, можно выделить следующие предпосылки, разделяемые самим Фихте: во-первых, науки относятся к наукоучению как обоснованное к своей основе, во-вторых, наукоучение является отображением системы человеческого знания вообще. Далее, как полагает Фихте, для того чтобы понять, каким образом науки относятся к наукоучению, необходимо рассмотреть четыре следующих момента:

1. «В какой мере наукоучение может быть уверенно, что оно исчерпало человеческое знание вообще?»[10]. Здесь речь идет о том, что поскольку наукоучение является наукой всех наук, означает ли это, что оно должно обосновывать возможность всех других, еще не созданных наук, следовательно, может ли наукоучение обосновать все человеческое знание.

2. «Какова граница, которая отличает общее наукоучение от частной, им обоснованной науки?»[11]. Здесь говорится о следующем: поскольку наукоучение обосновывает все науки, то оно дает им их основоположения. Эти положения одновременно являются не только основоположениями в частных науках, но и внутренними положениями наукоучения. Таким образом, возникает проблема в определении таких положений. Если их полностью приписать наукоучению, то получится, что науки, основоположениями которых они являются, есть части наукоучения. Они являются частями наукоучения не только по своим основоположениям, но и по выведенным положениям. Получается, что все выведенные положения входят в наукоучение, а это не так. В другом случае, когда основоположение полностью приписывается науке,

[10] Там же. Стр. 35.
[11] Там же. Стр. 41.

которая из него исходит, данная наука будет отличаться по форме от другой науки, что, в свою очередь, невозможно, поскольку наукоучение определяет форму всем наукам. Для того чтобы увидеть различие между положением частной науки и основоположением наукоучения, можно попробовать прибавить к положению наукоучения еще нечто. Но такое нечто не может быть взято ни откуда, кроме как из наукоучения, если данное положение есть основоположение частной науки. Таким образом, необходимо определить, чем является данное нечто, поскольку оно составляет сущность различия между наукоучением и каждой частной наукой.

3. «Как относится общее наукоучение в особенности к логике?»[12]. В этом пункте рассматривается следующее. Наукоучение должно определить всем наукам их форму. Но наука, занимающаяся проблемой формы, уже существует в виде частной — это логика. Поэтому следует рассмотреть, каким образом наукоучение соотносится с логикой.

4. «Как относится наукоучение как наука к своему предмету?»[13]. Речь идет о следующем. Наукоучение есть наука, поэтому оно имеет свой предмет (наука всегда наука о чем-нибудь). Предметом наукоучения, как науки, является система человеческого знания вообще. Поэтому следует рассмотреть, каким образом наукоучение относится к системе человеческого знания вообще.

Рассмотрев вышеразобранные четыре проблемы, Фихте продолжает развивать идею наукоучения. Раз наукоучение само является наукой, то оно имеет свое основоположение, которое в нем самом не может быть доказано. Это основоположение выступает условием возможности наукоучения как науки. Такое основоположение не может быть доказано чем-то другим, так как является, в этом смысле, последним. Но раз оно должно давать основание всякой достоверности, следует заключить, что такое искомое основоположение является достоверным. Достоверным оно является в себе самом, ради самого себя и через самого себя. Это положение является достоверным потому, что оно равно самому себе. Все прочие положения имеют опосредованную через него достоверность. На таком основоположении основывается все знание, оно является основанием знания вообще. Такое положение есть основание всякой достоверности, и всякое знание предполагает его наличие.

---

[12] Там же. Стр. 45

[13] Там же. Стр. 49.

Поскольку наукоучение само является наукой, то оно необходимо должно иметь систематическую форму. Эта форма, как и внутреннее содержание, определяется и обосновывается опять же только через само основоположение наукоучения. Оно имеет эту форму в самом себе и обосновывает ее через самого себя.

Первое положение наукоучения обязательно имеет содержание и форму, поскольку никакое положение невозможно без формы или содержания. Необходимо должно существовать то, о чем мы знаем, и то, что мы об этом знаем. Основоположение наукоучения должно быть достоверно непосредственным образом и обязательно через самого себя. А это означает, что его содержание определяет его форму, и наоборот, его форма определяет его содержание. Эта форма может подходить только к этому содержанию, а такое содержание именно к этой форме.

Знать достоверно — значит иметь представление о том, что определенное содержание неразрывно с определенной формой. Таким образом, можно понять, как абсолютно первое основоположение всего знания определяет свою форму только своим содержанием, а свое содержание только своей формой. Именно потому, по Фихте, всякому содержанию знания может быть определена форма первого основоположения, поскольку всякое возможное содержание покоится на содержании этого основоположения. Содержание такого основоположения включает в себя всякое возможное содержание, но само не содержится ни в каком другом. Такое содержание Фихте называет абсолютным содержанием.

«Наукоучение само есть место для всех научных понятий и указывает им место в себе самом и через посредство самого себя»[14]. Науки относятся к нему как обоснованное к своей основе. Все частные науки содержатся в наукоучении не только по своим основоположениям, но и по своим выведенным положениям. Поэтому Фихте полагает, что отдельные науки не являются, в этом смысле, самостоятельными, и нет никаких частных наук, а есть только части одного и того же наукоучения.

---

[14] Там же. Стр. 33.

Назиров А.Э.
(СПбГАСЭ)

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НАД НАУКОЙ

В диалогах Платона показано очищение мышления от анимистических представлений при переходе от мифологии к философии, к идеальному, которое затем аксиоматизируется в логической системе Аристотеля и оформляет способ организации европейской науки. Изменения логического и математического были взаимно обусловлены. В «Началах» Евклида различные фрагменты текста обозначены как аксиомы, постулаты, определения, теоремы, проблемы, доказательства, схолии и т.д. Все эти термины обозначают различные виды знаний, а потому являются логическими. Кроме того, Евклид пользовался инструментарием, изложенным Аристотелем в его первой и второй аналитиках: в учении о суждениях и умозаключениях («Первая аналитика») и в учении о доказывающей науке («Вторая аналитика»). Без применения этого инструментария невозможно развитие и совершенствование дедуктивных теорий. Формальная логика представляет собой ту область логической науки, которая создает средства, необходимые для построения теоретического знания, в отличие от отдельных разобщенных математических правил и положений, с которыми знакомит нас история математики догреческого периода.

О развитом уровне математического познания можно сказать словами М.Хайдеггера, что оно как бы устраивает самое себя при движении вперед в определенной области сущего. В познании природы «набрасывается» основная схема происходящего в природе. Благодаря такому «набрасыванию» познание, продвигающееся в своей сфере бытия, обеспечивает предметную область для себя. Например, физика Нового времени называется математической, потому что она применяет определенную математику. Однако последнее возможно оттого, что еще до ее применения она уже математична благодаря анимизированию в природу некоторой схемы, способной оформиться математически.

М.Хайдеггер показал, что для физики нечто заранее условливаются применять как уже известное. «Такая условность заходит далеко и затрагивает само набрасывание: чтоў будет и чтоў должно быть впредь природой для познания, познающего природу, а именно замкнутая в себе динамическая взаимосвязь (совокупность движений) множеств точек, сопряженных в пространстве и времени... Такое набра-

сывание природы обеспечивается тем, что физическое исследование, совершая каждый отдельный из своих шагов вопрошания, заранее связывается таким набрасыванием, согласуясь с ним».

Благодаря методу некая предметная сфера становится представлением, так как методу присущ характер прояснения на основе объяснения. Прояснение обосновывает неизвестное известным, а известное оправдывает неизвестным. К признакам науки Нового времени относятся, помимо «набра-сывания» предметных схем, их обособление и выстраивание науки как предпринимательства. Наука в качестве предприятия организуется как особая институция.

Теология, имеющая своим содержанием познание духовного (Бога), в новоевропейском мышлении поляризуется на познание идеального как субъектно-объектного отношения. Последнее позволяет рассматривать познание свободным от духовного (как отношения), т.е. рассматривать его в гносеологическом аспекте. Отношение как ценность становится предметом анализа в аксиологическом аспекте, и, поскольку духовность своим содержанием не раскрывается теорией познания, (в гносеологическом аспекте), постольку она анимизируется в традициях теологии. Другим основанием для анимизирования духовного при «отпочковании» от него рационального содержания науки Нового времени является необходимость введения в человеческое познание понятий, выходящих своим содержанием за его пределы. К их числу относятся понятия бога, природы, материи, выступающие представлением бытия или бытием как представлением.

М.Хайдеггер рассматривает науку Нового времени как полагающую свою основу и разъединяющуюся в «набрасывании» отдельных предметных сфер. Совокупность таких особенностей, как набрасывание, строгость, методичность, предприимчивость, взаимодействующих и развивающихся, составляет сущность новоевропейской науки.

Осмысление сущности науки Нового времени предполагает распознавание в ней ее метафизической основы. «Познание как исследование требует от сущего отчета в том, как и в какой степени представлению возможно располагать им. Исследование тогда располагает сущим, когда либо может рассчитать его заранее в его будущем протекании, либо способно заново рассчитать прошлое»[15].

Механика Ньютона строится так, что соответствует пониманию науки как исследования, развертывающегося с использованием определенной техники исчисления. Характеризуя основания меха-

[15] Хайдеггер М. Время картины мира. С.145.

ники И.Ньютона, В.Г.Гинзбург отмечает, что в них используются методы принципов развития и обобщения механики, включая формулы закона всемирного тяготения, а также решения задач, в частности, по движению Луны. Ньютоновские «начала» открываются определениями и аксиомами. К числу определений относятся положения, типа: количество материи есть масса, пропорциональная плотности и объему; количество движения есть мера, пропорциональная скорости и массе; сила — действие, производимое на тело, изменяющее его состояние покоя или равномерного прямолинейного движения. Помимо логики определений, используется логика вывода, основанная на аксиомах движения. К правилам умозаключений в физике относятся: не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений; пока возможно, следует приписывать причины одного и того же рода для проявлений природы; свойства тел, которые не усиляемы и не ослабляемы, должны почитаться за всеобщие. Подобная аксиоматизация задает единое качество и соответствующее ему количество.

Внутри ньютоновской механики были заложены положения, которые, развиваясь, «взорвали» ее и способствовали возникновению теорий относительности и квантовой механики. Так, в определении понятия массы содержался логический круг, вызванный отношением массы и импульса. В формулировке второго закона Ньютона и в его математической записи допускалась зависимость массы от скорости, что выступило предпосылкой теории относительности. У Ньютона также содержалась идея обращения тел и света друг в друга: «не действуют ли тела на свет и не изменяют ли его лучей?»[16] В этом положении содержится идейная предпосылка как общей теории относительности, так и квантовой механики. Истоки развертывания физического познания содержатся в классической механике и выступают конкретизацией принятых в ней абстрактных положений об абсолютных пространстве, времени и движении. Результатом подобного восхождения к конкретному в ходе эволюции физики явился отказ от универсальности свойств пространства, времени и движения.

Развитие неклассической физики обнаружило трудности конструирования представлений, что выразилось, например, в проблеме наглядности. М.Хайдеггер отмечает, что опредмечивание сущего совершается «пред-ставлением», стремящимся любое сущее «пред-ста-

[16] Гинзбург В.Г. К трехсотлетию «Математических начал натуральной философии». С.137.

вить» перед собою так, чтобы рассчитывающий человек был уверен в сущем, обеспеченном для него.

В метафизике Р.Декарта сущее рассматривается как предметность представления, а истинность — как его достоверность. Вся метафизика Нового времени, включая философию Ф.Ницше, остается в пределах начатого Р.Декартом истолкования сущего и истины. Оно основывается на отношении к бытию как к представлению, а последнее в конкретно-научном мышлении выступает как «пред-ставление», т.е. анимизированный образ. В этом смысле, метафизическое мышление, основанное на субъектно-объектном отношении, отличается рефлексивностью своих оснований. Последние, осмысленные как идеальное, в своей конкретизации развертываются в объективированное. Относительность разделения на субъектно-объектное отношение в пределах представления в развитии физики проявляется во введении понятий, отличающихся от конструктов физического познания — таких, например, как наблюдатель. Повышение концептуальной роли последнего при его включении в физическое взаимодействие в квантовой механике соответствует изменению метафизического понимания бытия от бытия как представления к бытию-представлению, включающему в свое сущее вопрошающего.

Проявлением нового понимания сущего в физике служит зависимость понятия одновременности от принципа постоянства скорости света. Аналогично, понятия пространства и времени приобретают смысл лишь при абстрагировании от взаимодействия со средствами измерения. Исследование основ квантовой теории имеет длительную историю, а ее кульминация приходится на работы Л.де Бройля, Э.Шредингера, Э.Гейзенберга, Н.Бора, П.Дирака. В 1932 г. И. фон Нейманом было представлено логически последовательное и математически строгое обоснование квантовой механики, опирающееся на теорию гильбертова пространства. Тем самым в основном было завершено «подведение фундамента под здание квантовой механики»[17].

Когда нерелятивистская квантовая механика становится частью общей квантовой теории, существенное значение приобретают групповые и вероятностные представления благодаря использованию понятия когерентных состояний. В связи с этим изменилось видение взаимосвязи классической и квантовой физики, а также усовершенствовался применяемый аппарат.

---

[17] Смородинский Я.А., Шелепин А.Л., Шелепин Л.А. Групповые и вероятностные основы квантовой теории // Успехи физ. наук. Т.162, N 12. 1992. С.3.

Проблема оснований квантовой теории связана с «амплитудами вероятностей», которые представляют собой самостоятельные объекты теории. П.Дирак отмечал, что из двух направлений развития теории — 1) некоммутативность наблюдаемых, 2) понятие амплитуды вероятностей — последнее является более важным и с ним связано дальнейшее развитие теории и преодоление существующих трудностей. Это предсказание оправдалось в связи с введением Р.Фейнманом интеграла по траекториям. Наряду с обычной теорией вероятностей построена теория амплитуд вероятностей и возникло два равноценных языка. Один использует операторы в гильбертовом пространстве, другой, связанный с групповым подходом,- амплитуды вероятностей.

Групповые и вероятностные подходы тесно взаимосвязаны, так что коэффициенты, появляющиеся в групповом подходе, представляют собой амплитуды вероятностей. На этом пути оказалась возможной групповая трактовка соотношения неопределенностей, строгий подход к классическому пределу и построение состояний, максимально близких к классическим. Разработка общей квантовой теории, обогатившейся исследованием бесконечномерных алгебр генераторов, псевдодифференциальных операторов квантовых алгебр привела к синтезу двух языков квантовой теории.

В целом формулы квантовой механики допускают тройную языковую интерпретацию: операторную, вероятностную и групповую. Основой формализации и унификации теории служит математический аппарат перекрытий. Подобная формализация выявляет отношения между классической и квантовой теориями: классическая строится на вероятности и полугруппах, а квантовая — на амплитудах вероятностей и группах. Подход к классическим пределам соответствует предельным теоремам теории амплитуд вероятностей.

Рассмотренный процесс развития исчислений в квантовой механике сходен с процессом развития математического оформления классической механики, в которой сменяли друг друга языки Ньютона, Лагранжа, Гамильтона. Наука Нового времени в исследовании мира как образа через вводимый ею метод реализует строгость мышления, его обособленность и унификацию.

Проблема оснований квантовой теории связана с «амплитудами вероятностей», которые представляют собой самостоятельные объекты теории. П.Дирак отмечал, что из двух направлений развития теории — 1) некоммутативность наблюдаемых, 2) понятие амплитуды вероятностей — последнее является более важным и с ним связано дальнейшее развитие теории и преодоление существующих трудностей. Это предсказание оправдалось в связи с введением Р.Фейнманом интеграла по траекториям. Наряду с обычной теорией вероятностей построена теория амплитуд вероятностей и возникло два равноценных языка. Один использует операторы в гильбертовом пространстве, другой, связанный с групповым подходом,- амплитуды вероятностей.

Групповые и вероятностные подходы тесно взаимосвязаны, так что коэффициенты, появляющиеся в групповом подходе, представляют собой амплитуды вероятностей. На этом пути оказалась возможной групповая трактовка соотношения неопределенностей, строгий подход к классическому пределу и построение состояний, максимально близких к классическим. Разработка общей квантовой теории, обогатившейся исследованием бесконечномерных алгебр генераторов, псевдодифференциальных операторов квантовых алгебр привела к синтезу двух языков квантовой теории.

В целом формулы квантовой механики допускают тройную языковую интерпретацию: операторную, вероятностную и групповую. Основой формализации и унификации теории служит математический аппарат перекрытий. Подобная формализация выявляет отношения между классической и квантовой теориями: классическая строится на вероятности и полугруппах, а квантовая — на амплитудах вероятностей и группах. Подход к классическим пределам соответствует предельным теоремам теории амплитуд вероятностей.

Рассмотренный процесс развития исчислений в квантовой механике сходен с процессом развития математического оформления классической механики, в которой сменяли друг друга языки Ньютона, Лагранжа, Гамильтона. Наука Нового времени в исследовании мира как образа через вводимый ею метод реализует строгость мышления, его обособленность и унификацию.

Разеев Д.Н.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ НАУКИ[18]

Феноменологическая версия философии науки возникла намного позднее самой феноменологии, несмотря на то, что основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль посвятил ряд основных работ своей жизни феномену науки. Имеются в виду прежде всего книга «Феноменология и фундамент наук», известная как третий том «Идей», а также последний труд Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Однако был ли Гуссерль, сделавший предметом своей философской рефлексии понятие «наука», философом науки в современном понимании этой дисциплины в рамках философского знания? Я склоняюсь к мысли, что так называемая феноменологическая версия философии науки — не была ни открытием самого Гуссерля, ни собственно целью задуманной им философской системы, но, скорее, поздним изобретением философов науки, воспринявших рефлексию Гуссерля о самой науке как особом феномене. Стало быть, интерес Гуссерля к сфере науки стоит отделять от интереса тех мыслителей, которые начиная с 30-х годов прошлого века образовали школу философии науки как раздел философского знания.

Напомню, что философия науки возникает как направление, имеющее четко ограниченные задачи и цели, идущие от неопозитивизма и логического эмпиризма венского кружка. Изначальный замысел философии науки — систематическое исследование научных подходов или методов, поэтому философия науки именуется также философией и методологией науки. С помощью современной логики, а также логики, которая начинает вырабатываться в самой новой философской дисциплине, философия науки исследует формы научных понятий и высказываний, анализирует структуру научной аргументации, пытаясь прежде всего отследить их функцию в науке вообще. Казалось бы, что фигура Гуссерля вполне естественно встраивается в философию науки: с одной стороны, его интерес к феномену науки, с другой стороны, тот же логический анализ высказывания, выраже-

[18] Доклад подготовлен в рамках проекта «Феноменологические основания науки», поддержанного программой Университеты России.

ния, понятия. И несмотря на это, Гуссерль, на мой взгляд, не может быть признан классиком философии науки, наряду с Р.Карнапом, К.Гемпелем, В.Штегмюллером, К.Поппером, Т.Куном, П.Фейрабеном, П.Лоренцем или Куайном. Причина кроется в том, что, имея перед своим умственным взором соответствующий философии науки предмет исследования, Гуссерль не признавал его в качестве самоцели своего общего замысла. Поэтому те выводы, к которым пришел Гуссерль в своих исследованиях, с трудом поддаются даже элементарному сопоставлению с выводами вышеперечисленных классиков философии науки.

Феноменологическая версия философии науки — это современная неклассическая философия науки, или, дабы подчеркнуть позитивный характер, который может внести феноменология Гуссерля в современную философию науки, это постклассическая философия науки.

С чем связано обращение современной философии науки к феноменологии? Я вижу здесь три причины. Во-первых, философия науки в последнее время перестала ориентироваться только на точные науки, все чаще обращаясь к так называемому социо-гуманитарному знанию; во-вторых, философия и методология науки, будучи долгое время по сути не чем иным, как теорией или метатеорией науки, решила подтвердить свой статус именно философской, а не просто позитивной научной дисциплины; в-третьих, философия науки, возникшая в конкретной исторической ситуации как ответ на требование философского знания, сегодня вынуждена ориентироваться на новые задачи, которые ставит перед собой философия в наши дни.

Именно вышеуказанные три причины дают определенное преимущество феноменологии перед другими философскими направлениями для интеграции в современную философию науки. Действительно, феноменология с самого начала заявляла свой методологический приоритет для гуманитарного знания, составляя, по словам Гуссерля, «существенный эйдетический фундамент психологии и наук о духе»[19]. Кроме того, феноменология не могла ограничиться и рамками просто метода для гуманитарных наук, то есть быть теорией гуманитарного знания, она сама претендовала на статус науки, причем науки основополагающей; я вижу не случайным не переведенное на русский

[19] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999. С. 52.

язык примечание Гуссерля в 7 параграфе «Идей I», касающееся математики как идеала наук: «Но очевидно, что математический идеал не может быть значим повсеместно, только не для феноменологии».[20] На мой взгляд, эти слова о математике, по истине странно звучащие из уст математика Гуссерля, свидетельствуют о его далеко идущем намерении сделать из феноменологии такой идеал для гуманитарных наук, каким является математика для наук естественных.

Нужно понимать, что философия науки как направление отнюдь не являлось случайным изобретением некоторых мыслителей XX века; повторю, философия науки — это ответ на то требование, которое философское знание предъявило и к себе, и к так называемому научному познанию в конкретную историко-философскую эпоху. Но что же такое философские эпохи?[21]

Первая философская эпоха связана с возникновением философской мысли в Древней Греции, а также с той гениальной интуицией древнегреческих мыслителей, которая и дала дальнейшую жизнь философии вообще; мир есть, а не не есть, мир являет себя нам, постигающим этот мир в установке удивления от того, что что-то вообще существует. Тогда же, в эту эпоху, впервые возникает и феномен науки. Наука есть знание того, что остается неизменным в постоянно становящемся мире; древнегреческие мыслители называли это неизменное бытием, тем, что пребывает вечно. Первая эпоха философии завершается в неоплатонизме, апеллирующем к Единому, постижение которого становится невозможно положительным способом.

Затем наступает следующая эпоха. Средневековье — это попытка удержать неизменное в слове, носящим божественный характер. В эту эпоху именно в Слове находят фундамент бытия, удерживающий постоянно становящийся мир. Схоластика есть не что иное, как новая форма науки, пришедшая на смену античной физике; я говорю о науке, поскольку схоластика вобрала в себя восходящий к античности идеал науки: найти в изменяющемся мире неизменное, дарующее становящемуся его бытийный статус.

---

[20] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Bd. I. Den Haag: Nijhoff Verlag, 1954. S. 22.

[21] Здесь я опираюсь на идеи, высказываемые в ряде трудов профессором кафедры истории философии Санкт-Петербургского университета К.А.Сергеевым, а также на те выводы, к которым меня привели наши совместные дискуссии о системе философских эпох.

Однако и эта эпоха переходит в новую парадигму — науку Нового времени, которая, как наука, вновь стремится найти безусловное и неизменное знание. В философских построениях Р.Декарта и Ф.Бэкона явно выражены основные элементы новой парадигмы: подлинное знание — это знание собственного сознания, это поиск в сознании подлинно очевидного, того, «несуществование чего невозможно даже помыслить», как удачно выразил это Декарт. Новая парадигма, понимая неизменное бытие как сознание, рождает и новую критическую мысль относительно того, что из безграничного опыта сознания пригодно для научного знания. Так рождается первый позитивизм.

Но и критическая прививка позитивизма была не способна надолго удержать философскую эпоху бытия как сознания. Сознание утрачивало свою конкретность для того, чтобы на нем можно было выстроить безусловную систему научного знания. Поэтому от сознания было оставлено самое конкретное — его воля. К.Маркс и отчасти Ф.Ницше знаменуют философскую эпоху новейшего времени — эпоху бытия как воли. Новая философская эпоха требует формирования нового идеала научного знания, удачно сформулированного в известном одиннадцатом тезисе: философия должна не только постигать мир, но и изменять его. Если научное знание, по своему истоку, есть стремление найти неизменное основание для изменяющегося, то таким неизменным выступает теперь сама человеческая воля, формирующая реальность. Наука новейшего времени становится наукой эксперимента, наукой лабораторий и приборов; такая наука не постигает мир, она начинает его создавать и продолжает это до сегодняшнего дня.

Вопрос, который меня здесь волнует, заключается в том, не исчерпала ли себя к нашему времени эта последняя философская парадигма. Радикальный симптом, который склоняет меня к мысли о завершении философской парадигмы бытия как воли, я усматриваю в том факте, что воля выходит из-под контроля. Человек перестает контролировать эксперименты собственной воли, начинает жить в такой неконтролируемой реальности, для которой у нас еще нет нового категориального аппарата. Все это ведет к смене общефилософской парадигмы, а с этим и к смене отдельных философских дисциплин, в том числе и философии науки. Философия науки сегодня — это стремление найти методологию для неконтролируемой реальности.

Итак, я возвращаюсь к тому, почему же феноменология представляет интерес для современной философии науки. Прежде всего, поскольку происходит смена всей философской парадигмы, чем вызваны и новые требования к философии науки. Сегодня, действитель-

но, кажется, что больше просто не в чем найти неизменное и безусловное: ни в природе, ни в слове, ни в сознании, ни в воле. Феноменология здесь имеет своего рода преимущество, поскольку для нее реальность не связана с существованием. Феноменология работает в сфере смысла, отдавая должное любой реальности: восприятия, воспоминания, фантазии, эстетического чувства и т.д. «Феномен», о котором говорит феноменология, — это и есть то, как нами формируется смысл любой реальности; но в отличие от классических форм философии науки, которые, занимаясь этим же вопросом, абстрагировались от того, как нам дана реальность, феноменология ставит именно это во главу угла. Во-вторых, феноменология, как и все предыдущие версии философии науки движима идеей беспредпосылочности научного знания, соглашаясь при этом на прививку позитивизма. И последнее, феноменология состоялась как направление в истории философии, но не в философии науки, поэтому феноменология, как я уже это высказал, является действительно постклассической версией философии науки, которую только еще предстоит проверить на ее соответствие общему идеалу философии науки.

Черненко С.В.
(СПбГУ)

СОПРЯЖЕНИЕ ПОНЯТИЙНЫХ ОППОЗИЦИЙ «СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ» И «ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ» В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ВЕРСИИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Когда говорят о значении и смысле в философском контексте, то в конце концов, имеют в виду онтологическую проблему. Что значит, что хотят указать на то, что нечто, выступая как смысл, то есть данное нам в предельном выражении как объективно-истинное идеальное все же в бытийственном отношении существует не окончательно самостоятельным способом, но неким путем коррелированно с тем, что существует не только помимо субъективности нашей формы мысли, но даже и самой объективной истинности, то есть в самом деле самостоятельно субстантивировано как отличное от объективно истинного идеального, то есть от самого смысла. Это нечто суть то, что мы в нашей субъективной картине «экрана сознания» имеем как «реальное», или «действительность». Мы полагаем в границах классической системы категорий, что это видимостное реальное имеет неко-

торую действительность, которая стоит за видимостью психических актов локализации пространственно расположенных образов внешнего. Мы полагаем также в духе платонизма, что кроющаяся за видимостью проекций экрана сознания действительность имеет в качестве своего закона объективные идеально-логические фигуры бытия как преднайденные условия конкретности действительности. Однако мы также исходим из того, что действительное как актуализованный закон не есть идеально-логическая фигура закона в чистом виде, но самостоятельная область. Эту самостоятельную область — область отнесения наших локализованных психических образов — мы в естественном опыте замещаем областью психической локализации и почитаем (верим в нее) как высшую реальность, поскольку в естественном горизонте опыта воспринимаем себя как точечность, помещенную в пространство этой области.

Дело однако в том, что сама по себе наша точечность духовного происхождения, то есть мы понимаем себя и своим собственным внутренним способом выражаем себя как духовное начало. В этом сама проблема: идеально-духовное оказывается помещенным (некоторым неэксплицированным для нас способом) как точка в пространстве, хотя и психическим способом данного, но все же как пространство внешнего опыта.

Это глубокое противоречие в конструкции сознания находит свое выражение в отличении нами объективно-истинностного идеального как смысла, с одной стороны, и объективных идеально-логических фигур бытия как законов и самой актуализованной действительности, с другой. И то и другое объективно, но первое имеет свойство истинностности как указание на связь с субъектом, то есть мыслью как необходимым условием своего существования, а другое — объективные фигуры бытия как законы и сама актуальная действительность — не нуждаются в бытии субъекта как своем необходимом условии, ибо в составе этих необходимых условий нет непременного условия быть воспринимаемым актуально, что, проще говоря означает, что бытие природы нетелеологично, то есть равнодушно в отношении сознания.

Переходя к более конкретному рассмотрению смысла и значения, у Фреге находим, что под термином значение собственного имени понимается сам предмет, обозначенный этим именем,[22] а под термином смысл знака — конкретный способ задания обозначаемого.[23]

---

[22] Фреге Г. Логика и логическая семантика. М. 2000. С. 233.
[23] Там же. С. 231.

Если мы не находимся в границах локковского гносеологического конструкта, то для нас важным является вопрос о способе задания обозначаемого, об источнике смыслообразования, то есть о связи субъективной формы мысли с содержанием мысли, которое коррелированно с объективно-истинностным идеальным. Трудность однако в том, что «смыслу всегда соответствует некоторое значение»,[24] но значение коррелированно не с объективно-истинностным идеальным, но с тем, что выше мы обозначили как действительность. Таким образом, смысл и значение имеют отношение с разными областями бытия. Более того, замечает Фреге, мысль теряет для нас ценность, если у нее отсутствует значение. Вопрос о значении есть вопрос об истинности или ложности содержания нашей мысли, поскольку нас интересует истинностное значение мысли, то есть соответствие содержания нашей мысли действительности. Смысл (взятый в гносеологическом контексте) ориентирован к области объективно-истинностного идеального как совокупности идеальных содержаний нашей мысли, но гарантией того, что это конкретное содержание соответствует действительности, есть значение как, во-первых, тетическое условие нашей уверенности, что действительность в самом деле существует, а во-вторых, как гарантия соответствия избранного нами смысла и действительности. Значение, следовательно, есть проявление нашей веры в само существование действительности.

Зачем, спрашивает Фреге, у мысли вообще есть значение? Мысль как субъективно-формальное образование с содержанием самой мысли, не оказывается ли этого достаточно («Мысль остается той же независимо от того, имеет ли имя «Одиссей» значение или нет»[25])?

Ответ на фрегевский вопрос таится в той двусмысленности, на которую указано в начале: дело в том, что наше духовно-логическое внутреннее имеет точкой отнесения локализованное как внешнее. Локализованное внешнее воспринимается как конечный веросознательно осмысленный фундамент действительности. Тем самым фундаментальное условие моего существования отчуждено от моей духовно-логической сущности, и последняя воспринимает себя как естественно функционирующее сознание совсем не путем искусственного декартовского когито, но как соотнесенное с и продолженное из того, что находится вовне меня. Что подразумевает, что вопрос о смысле есть не вопрос о формальной структуре сознания, что имело бы место,

[24] Там же. С. 231.

[25] Там же. С. 234.

если бы мысль была направлена исключительно на самое себя и мыслить — значило бы обозревать само формальное устройство мыслительной способности. Но смысл — конкретный способ задания обозначаемого, то есть нечто, что без обозначаемого (как вовне моего единства сознания положенного в виде противолежащего моему сознанию упора) существовать не может.

Перешагивая через границы фрегевского контекста в собственно феноменологический, мы замечаем, что у Фреге намечена та структура мыслительного конструкта, который в феноменологии обозначается как интенциональность. Сама проблема намечается сходно как у Фреге, так и в феноменологии и состоит в следующем: сознание как замкнутая структура не могло бы о себе знать, если бы оно ограничивалось только имением дела со своей «внутренней складчатостью». Так, у любого неорганического объекта есть его внутренняя структура, но он не «знает» о ее существовании. Животное (как и маленькие дети) имеет психические образы, но образы как суть внутреннее, и мы так все еще думаем, что оно не знает о своем существовании, поскольку все, что есть содержательного в психическом опыте животного, упорядочено животным единством сознания. А это подразумевает невозможность выйти за пределы непосредственной связи с содержанием, то есть в конце концов отличать сон, грезы и явь. Развитое человеческое сознание имеет оппозицию «животное единство сознания — трансцендентальное единство самосознания. Самосознине предполагает самоотличение себя и иного не только в контексте непосредственной связи с содержанием ситуации здесь-и-сейчас (например, границы своего тела как следствие действия принципа самости и границы внешнего предмета), но логическое вычленение себя как коррелированного с трансценденцией и тем самым вневременным способом вынесенности трансцендентального единства самосознания за границы ситуативной позиционированности в здесь-и-сейчас. Такое отъединение приводит собственно к сознанию, то есть пониманию своего я, противопоставленного не-я. Возникает вычлененная от непосредственного животного единства сознания область духовно-логического как возможность вырваться из позиционированности в наличной ситуации (например, сидя в театре и смотря на сцену, я произвольно и по своему самим мною контролируемому плану могу направлять свое сознание на совершенно не связанное с действием пьесы). Сознание, следовательно, интендирует свой конкретный мыслительный конструкт к самому себе, то есть оно само себе задает параметры мысли и затем содержательно выражает свою интенцию. В этом оно,

однако, должно упереться во что-то иное, отличное от самого себя, оно следовательно, субстантивирует свою модель будущей содержательной работы мысли в качестве интенционального объекта. Последний все же лишь вынесенное вперед самой мысли формальное намерение. Тем самым двигаясь постоянно к самому себе (самоапология сознания), оно все же должно полагать естественным нечто, в чем как внешнем оно могло бы положить себя в целях более глубокого развития себя через свое иное. Этим внешним по сути, совпадающим с внешним «экрана сознания» является содержательная вера в действительность. Дело здесь не в том, что верно то, что на этом экране вы видите конкретно сейчас, но верно то, что там оно, не такое как я (а какое оно там вовне — это строго говоря и неважно) и что оно действительно существует, то есть оппонирует сознанию. Дело, следовательно в формальной принципиальной вере во что-то противостоящее и отличное от сознания как духовно-логического, а не в конкретном содержании.

Вот в этом и есть различие смысла и значения, соотношение их не равнозначно соотношению формы и содержания мысли. Смысл есть содержательно-истинностное образование, тождественное объективной истине, но логическая истина как видно несамодостаточна, она должна быть отнесена вовне ее логического пространства мысли, то есть к объекту веры. Что подразумевает, что логическая содержательность требует постоянной соотнесенности с конкретностью актуального как места проверяемости логического на истинность и ложность, на действующее и недействующее. И это, конечно, вопреки убежденности Гуссерля о возможности актуальности логических истин (типа дважды два равно четырем) вне актуальности бытия тяготеющих масс. Ведь если не будет актуально-сущего как области значений, то на какую же область будут проецироваться истины математики, истины, которые в тотальном отношении будут иметь смысл, но не будут иметь значения.

Малеванный Д.В.
(СПбГУ)

«ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ» И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ КОРРЕЛЯТЫ «НАУК О ПРИРОДЕ»

Излагать природу согласно её собственным принципам (juxta propria principia) — это основоположение, своими корнями уходящее в итальянское Возрождение (Б.Телезио), со временем стало руководящей максимой, идеалом всякой объективистски ориентированной науки вообще. Что касается «природы», её основным «принципом» более-менее однозначно признавалось «протяжение» или, иначе говоря, абстрактная делимость метрически упорядоченного целого, благодаря чему была, как казалось, гарантирована количественная соразмерность всех природных «агрегатов». Но как же быть при этом с самим «изложением», стоит, правда, сказать точнее, — «описанием»: руководствуется ли оно какими-либо определёнными принципами, и принадлежат ли эти принципы ему самому, или заимствуются откуда-то извне?

Попробуем взглянуть на эту проблему попристальнее: наука, претендующая на строгость, не может удовольствоваться каким угодно описанием, даже очень подробным, — «подробно и исчерпывающе» можно описывать, к примеру, кентавра, вавилонскую башню и т.д. С другой стороны, позитивизм, и это подчёркивается даже его собственным названием, может быть вполне определённо отнесён к разряду так называемой «положительной» (здесь мы пользуемся термином[26] Шпета Г.Г.) философии, а именно, всякий позитивизм начинает, пусть с некритичного и спонтанного, но утверждения, и в данном случае этот его постулат может звучать примерно так: существует особая, надмирная и надличностная область фактов-вообще.

По мысли сторонников позитивизма, любые обстояния дел, имеющие место в данной области, могут быть запечатлены в семантически прозрачных «предложениях», поскольку «...бытие факта заключает в себе бытие всех его возможных событий»[27]. Самое поверхностное заключение, которое мы можем извлечь отсюда, состоит в том, что в области «фактов», должны, по видимому, укореняться и значения-вообще, точнее говоря, каждый отдельный «факт» выступает как вне-

---

[26] См.: См.: Шпет Г. Г. Явление и смысл. Томск, 1996. С. 18.

[27] Виттенштейн Э. Логико-философский трактат. М. 1999. С. 13.

временное единство предмета всякого «осмысленного» суждения. А это в свою очередь означает, если упростить всё сказанное нами до предела, что всякий факт, поскольку он выступает «предметом-вообще» во всех подчинённых какой-то цели суждениях, заключает в качестве момента своей формальной определённости всё содержательное богатство своих истолкований. Но если факт — «предмет-вообще» какого угодно суждения, то что же в таком случае будет «предметом-в-частности», или иначе говоря, «особенным» или «индивидуальным предметом»?

Поясним это на примере. Допустим, я выглядываю в окно и говорю: «Снег белый», мой сосед выглядывает в окно и говорит: «Снег белый», другой сосед... и т.д. Значение имени «снег», как впрочем и «белизна», принадлежит вневременной области предметного единства, само соединение этих значений в одном речевом акте также относится к одному из всеобщих положений дел, имеющих место в данной области, но следует ли отсюда что суждения, высказанные мной, первым соседом, вторым, третьим... — эквивалентны? Как ни странно — и да, и нет.

Если брать наши суждения как одну схематизацию некоторой всеобщей иерархии значений, то все они, конечно, эквивалентны и даже более, они полностью отвечают идеалу «объясняющей» науки, берущей за образец естествознание, то есть являются «интерсубъективно верифицируемыми», поскольку раскрывают такое «...положение дел», которое имеет однозначные смысловые проекции в любом возможном внутреннем опыте. Но каждый из нас высказывал своё суждение, сопровождая его своими собственными психическими переживаниями, кто-то — грустью, кто-то — горечью, кто-то — безразличием и т.п. Вот эта соотнесённость всеобщего предметного единства с текущим психическим состоянием и образует в итоге «индивидуальный предмет» высказывания. Нетрудно заметить, что проблемное поле, которое на логико-позитивистский манер очерчивается антитезой «предмет общий» — «предмет особенный», практически смыкается с тем, как формулировал Фреге Г. проблематику значения и смысла. Итак, «значение» — то, относительно чего нечто утверждается или отрицается в суждении, и это «нечто» (quidditas, «чтойность», если позаимствовать термин схоластов), действительно ни в коем случае нельзя смешивать с психологическим исполнением содержания в соответствующем акте сознания (поэтому более чем понятно, когда логический позитивизм выстраивает значения-вообще из вневременной области всеобщих предметов), в то время как

«смысл» (suppositum — то, как нечто полагается нами) не что иное как способ, каким нам даётся, доводится до наглядности, воплощается в понятии то или иное предметное единство.

Здесь мы, по сути, усматриваем точку схождения между позитивизмом и феноменологией, тоже, в свою очередь, «положительной» философией (вспомним Г.Шпета), а именно: значение-вообще может переживаться нами непосредственно. Позитивизм спешит, правда, отсюда сделать вывод, что раз уж значения «непосредственны», то и какое бы то ни было учение о способах и модусах их данности — ненужная «метафизика»[28]. Но за этим скрывается, на самом деле, куда более важный вопрос: каков должен быть статус предложений о самом языке? Мы имеем в виду предложения следующего вида «А полагает (считает, думает, говорит...), что р». Предметом такого предложения служит, конечно, не «факт» р, относящийся к области всеобщих значений, а специфическое «знаковое»[29] обстояние дел, способ всякого возможного полагания вообще. Поэтому предложения этого вида относятся к «интенциональным» или предложениям «верования». Очевидно, что такие «предложения» никогда не могут быть сведены к «ясной, поддающейся «верификации форме»[30]. И вместе с тем они неизбежны, в них как будто бы заключён, говоря словами Гегеля, «субъективный дух» языка.

Логический позитивизм, таким образом, пытается выполнить свою программу интерсубъективной верификации, стирая (а на деле, просто замалчивая) грань между непосредственностью и данностью значения: данность невозможно «объяснить», её во всех её наклонениях и модусах можно только «понимать», «усматривать» и т.п. Вопрос о данности значения — вот именно тот «вход», через который «объективистское объяснение фактов ...должно сообщаться с проблемной областью понимания в науках о духе»[31].

Теперь для нас должна проясниться позиция феноменологии, которая развивает целое учение об актах, сообщающих значение[32] [bedeutungsverleihende Akt], то есть посредствующих между предме-

---

[28] Показательно, кстати, что термины «смысл» и «значение» представителями логического позитивизма употребляются практически как синонимы. См., к примеру: Апель. К.-О. Трансформация философии. С. 105

[29] Апель К.-О. op. cit. С. 108.

[30] ibidem.

[31] op. cit. С. 105.

[32] Husserl E. Log. Unt. Bd. II., Teil II.

том-вообще и его представленностью в каждом конкретном содержании сознания. Сущностной характеристикой таких актов является идеация, непосредственное усмотрение родовидовой структуры в исполнении единичного представления. А при такой постановке противопоставление интенциональных и протокольных предложений, проводимое Витгенштейном, в общем утрачивает свою силу: предмет-вообще феноменологически существует только в каком-то определённом модусе своего полагания, актуализируясь в «наполнении» [Erfullung] той или иной формы единства сознания.

Шиповалова Л.В.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТИПИЗАЦИИ КАК ПРИНЦИПА СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Проблематизация типизации в качестве принципа социальных наук осуществляется через полагание возможности ее определения через синхронизацию темпоральных позиций социальных субъектов. Синхронизация как «совпадение во времени», задавая предметность морфологии, является формальным логическим принципом, условием возможной определенности факта, но не определением возможности такового. Выявление предметно-практического смысла синхронизации как типизации может быть связано с осуществлением методологического хода, соотносимого с феноменологической редукцией по Хайдеггеру, а именно с тематизацией одновременности как условия возможности социального взаимодействия и исторической событийности. При этом демонстрируются возможности феноменологической постановки вопроса и ее значение в проблемном горизонте социальной рефлексии.

Достаточно очевидна распространенность в социальных науках такого подхода к исследованию социальной реальности, когда выделение предметов исследования и определение основания их сравнения имеют место, исходя из заранее допущенной возможности зафиксировать их в один и тот же момент времени. Таков «усредненный» алгоритм традиционного подхода к анализу социальной структуры, в основе которого лежит «некритическое» допущение об автоматической синхронизируемости социальных фактов как

таковых. Выделяемое при этом поле синхронизации оказывается пространством в классическом смысле этого слова — «рядоположенностью», в своей абстрактной бесконечности не имеющей смысла, а в возможной ограниченности определенными задачами исследования — случайным и относительным в собственной исключительно служебной, операциональной значимости. Естественно сама по себе синхронизация как процедура социального теоретизирования в вышеуказанном контексте не обнаруживает ни взаимопринадлежности рядоположенных объектов, ни причин или условий их возможного взаимо-противо-действия, и, соответственно, смысл социальности как таковой не оказывается хоть сколько-нибудь очевидным.

При обращении к феноменологической социологии обнаруживается изначальная пред-положенность не-темпоральной основы всякой возможной «очевидности» социального. Феноменологический проект на определенной стадии его развития стремится обнаружить признаки изначальной социализированности всякого «практического и теоретического» опыта. Однако естественная установка как концептуальное основание аналитических построений в феноменологической социологии не предполагает проблематизации этого не-темпорального условия; синхронизация, определяемая здесь через возможную констатацию структуры формальной взаимности, выступает как модификация типизации. Конструкции повседневного мышления постулируются как идентичные для всех субъектов, вследствие чего делается возможной структурная и генетическая социализация знания о мире действия, а также социальное распределение знания, которым располагает субъект повседневности. Данное предположение проясняется тезисом о «взаимозаменяемости перспектив». Характерно выделенным оказывается одно из отношений в системе социальных взаимодействий — так называемое «мы-отношение», которое определяется как непосредственное, устанавливающее собой пределы возможной типизации. Это парадоксальное для феноменологии отношение «лицом к лицу» не является по сути непосредственным, поскольку та «временная общность» или «одновременность», на которые в данном контексте указывают, в частности, П.Бергер и Т.Лукман, есть внешняя синхронизация, единственным образом возможная в виде совмещения, сближения временных горизонтов действующих. Речь при этом идет о наименьшей степени типизации данного опыта, но никак не о ее полном отсутствии. «Даже в ситуации лицом-к-лицу я постигаю другого

посредством схем типизации, хотя они и более подвержены непосредственному вмешательству с его стороны, чем «отдаленные» формы взаимодействия».[33]

Анализ социальных взаимодействий, при всей очевидности их временного характера, связан с вынесением за скобки определенности темпоральных оппозиций. Типизация означает контекст, где переживается несущественность уникального, индивидуального. Действие совершается как «повторение», не только в смысле реализации задуманного, но и в более широком смысле, как сопровождающееся идеализацией по принципу «Я могу это снова». «Согласно такому предположению, в типически сходных обстоятельствах я могу действовать, в сущности, так же, как я действовал и раньше для достижения типически сходного результата»[34] А.Щюц, в своем анализе социального взаимодействия или рационального действия, происходящего по принципу соотнесения мотиваций, различает два вида мотивов: цели и причины. При описании смысла социально ориентированного действия, предполагается возможность соединения моего целевого и причинного мотива другого, что имеет смысл только как соединение во времени, т.е. синхронизация. «Ожидание» типически сходных действий в сходных обстоятельствах — как моих, так и другого — возможно только на основании редуцирования временных различий («он как я и как каждый другой» возможно ровно в том же смысле, в каком возможно «сейчас, как и всегда»).

Синхронизация как типизация при этом оказывается принципом формальной определенности взаимодействия, позволяющим обнаружить и описать структуру «пространства позиций» (П.Бурдье). Речь идет о том пространстве, которое организуется связями и отношениями, составляющими суть социальной реальности.

Обоснование логики синхронизирующего взгляда в качестве «диалогики» есть путь критического отношения к началам собственного мышления, который проходит через актуализацию временной определенности. Он обнаруживает, в том числе поле «предпонимания» как среду герменевтического опыта[35] и создает основания для

---

[33] П. Бергер, Т. Лукман. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 55.

[34] Шюц А. Структура повседневного мышления.// «Социологические исследования». 1988. №2 С. 131.

[35] П. Рикер понимает герменевтику не как рефлексию гуманитарных наук, но как прояснение того онтологического основания, на котором эти науки могут быть конструированы. См. P. Ricoeur The task of hermeneutics.// Hermeneutics

определения предмета «социальной топологии» как (обосновывающего и обосновываемого) пространства социальных практик как «практик разделения времени» (М.Кастельс).

Герменевтический проект оказывается актуальным в этой связи, поскольку подвергает критической рефлексии совместность бытия-во-времени, или «симультанность» (в гадамеровской терминологии), восходящую в собственной определенности к равнозначной представленности в одном сознании. Проблематичность реального взаимодействия (в данном случае понимания и возможного истолкования того, что находится от меня на временной дистанции), при условии наличия единственно пространства наглядного представления, обнаруживает субъективный полюс — «Я» — опрокинутым в объективную временную значимость собственного настоящего, в основании которого лежит нетождественность, исполняющаяся в понимании. «Только из-за напряжения между другим и собой, между текстом прошлого и точкой зрения читателя, предрассудок (как горизонт настоящего) становится оперативным и конституирует историчность».[36] Поле разработки различных теорий коммуникации, интерпретации и понимания задается необходимостью снять временную ограниченность определенной социальной позиции при сохранении ее временной значимости. Сама возможность такого рода опыта — обнаружение общего смысла в различном, соприсутствие и в виде исторической «пред-данности», и в виде «заданности для сознания» (Гадамер) — проистекает из реальности социального взаимодействия, понятого в своей первичной определенности как событие, которым открывается пространство всякой наличной «самоочевидности» (априорно предполагаемой любым проектом аналитики социального).

«Событие», определяемое в контексте задачи идентификации настоящего или актуализации временной определенности, впервые обнаруживает себя как «пра-социальное» (в смысле равноизначальности Я и Другого в их взаимной предположенности любой идентичности субъекта). Это является основанием возможного прояснения сути всякого отношения к иному, как к «не-Я», как синхронизации, где Я как «активный смыслополагающей субъект» осуществляет «синхро-

---

and the Human Sciences. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press. 1981. P. 55

[36] Ricoeur P. Hermeneutics and critique of ideology.// Hermeneutics and the Human Sciences. Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press. 1981.P.76

низирующее усилие» и утверждает себя как принцип опосредования всякого различения. Иными словами, одновременность, понятая в качестве определенности события как основания активности действующего, дает возможность прояснения онтологических условий того, что «к субъективности «исторического» субъекта принадлежит историчность как сущностное устройство».[37] Историчность при этом должна быть определена как способность делать историю, а не сохранять ее «прекрасную «объективность».[38]

В попытках прояснить собственные основания, современная социальная теория определяет поле социальных взаимодействий через прояснение возможности исторически свободной активности агента социальных действий в рамках структур, самоопределяющихся через саму эту активность (например, «габитус» в понимании П.Бурдье). Выделение сферы социальной практики и габитуса как способа ее организации происходит на пути выявления пределов очевидности данных рефлексивного опыта. Габитус есть «практическое чувство», являющееся одновременно результатом интериоризации объективных социальных отношений и необходимым субъективным условием возможного действия. В этом своем качестве он оказывается некоторым принципом, гармонизирующим объективные структуры и субъективное творчество, пусть хотя бы в иллюзии наибольшей свободы. Причем очевидным образом возможность такого рода гармонии проистекает из особенностей генезиса субъективных структур (анализа «сущностной структуры трансценденции» (Хайдеггер)), и потому собственно в социологической теории остается «важным, но логически недоказуемым принципом». Предварительный анализ генезиса субъективных структур, являющийся задачей феноменологического исследования, оказывается необходимым для прояснения очевидных оснований всякого социального действия, в том числе и социальных наук как частного случая смыслополагающей деятельности сознания. Такого рода анализ дает основания «логически» вывести возможность теории практики из практической теории, а также понять, в какой мере возможно критическое отношение к любой наличной социальной «фактичности».

Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного Грантом Министерства Образования РФ ГО2-1.1-270 (руководитель Погребняк А.А.)

[37] Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.С. 382

[38] Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни.// Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1990. С.190.

Мавринский И.И.
(СПбГУ)

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ГОРИЗОНТ МЫШЛЕНИЯ, МИРА И ЕДИНИЧНОГО. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Артикуляция мира как объекта мышления, задающего горизонты реализации возможного содержания через мир, мышление и единичное возможна посредством обнаружения и описания поля сопряжения указанных данностей. Последнее осуществимо с помощью феноменологической процедуры, предоставляющей свободу мышлению, миру и единичному в целостности их содержаний. Такая задача требует, во-первых, рассмотрения реализации мышления посредством мира как объекта мышления (свободное мышление и мир сам по себе). Во-вторых, выявления способов реализации мира посредством мышления (мышление и самореализация мира). И, наконец, указания на взаимоограничение мира и мышления единичным (осмысляющее мышление и «регионы» мира).

1.Свободное мышление или мир сам по себе.

Мир как предельное содержание мышления первоначально выступает в качестве мира самого по себе — смутного горизонта, через который любой смысл наделяется смыслом (объективируется), оказывается направленным (конкретизируется в объекте) и смыслополагающим (производит новый смысл). Здесь мир — лишь требуемое и угадываемое единство всего, то, что позволяет всему быть таким, каково оно есть, через что и в чем реализуется это «есть». Действительно, мышление, предоставившее мыслимому свободу «быть неопределяемым», представать вне определенности самого мышления, которая так же не удерживается в том или ином качестве, имеет своим содержанием конкретное в его конкретности. Этому никак не противоречит конкретность самого мышления: речь идет лишь об отношении мышления к себе самому, а не о возможном отношении к объекту мысли (например, конструирующем или определяющем). Такое мышление конкретного нечто, во-первых, есть мышление свободное, во-вторых, — мышление размыкающее единство мыслимого, в-третьих, — мышление смыкающее мыслимое в возможности быть реализованным в том или ином горизонте смыслов. Размыкание происходит как усмотрение того, что данное мыслимое не есть единственное мыслимое, то есть как реализация возможности свободы мыслить или не мыслить «это мыслимое». Мыслимое оказывается

включенным в другое мыслимое как отношение, порядок перехода (как обусловленность) или просто как несамодостаточность (в и для мышления). Смыкание же реализуется как свобода самого мыслимого представать в мышлении тем или иным образом. Тогда мыслимое, есть одновременно и самопроизвольность содержания, вложенность его в себя самого. Смыкание и размыкание мыслимого демонстрирует то, что мыслимое никогда в точности не равно себе самому (его либо больше, либо меньше). Мыслимое, таким образом, есть, прежде всего «связанное само по себе». Это означает:

1. Возможность той или иной интерпретации «связанности», то есть попадание в определенный смысловой горизонт, сужение мыслимого, сведение его к форме или схеме.

2. Возможность мыслить мыслимое «изнутри» этого «связанного самого по себе», то есть, посредством конкретного мыслить мир в его полноте, расширять мыслимое до мира.

Следует отметить, что мир во втором случае есть просто общее поле мыслимого или некая идея мыслимости вообще. Эта идея, однако, требует признания налично-сущего объекта, столь же определенного в своем качестве «проявленного в конкретном», сколь и неопределенного в собственной чтойности. Иными словами, мир сам по себе есть то, что постоянно мыслится, не будучи мыслимым как конкретное нечто. Здесь мир — чистое содержание себя самого, содержание, не знающее никакого разделения, никакой фиксации себя самого. Такое ускользание мира от определенности аналогично ускользанию основания от мышления, имеющего своей предпосылкой это самое основание. Тогда, мир есть то, что обуславливает подобное ускользание оснований, а так же зазор между основанием и обоснованным. Горизонт, форма которого задается основанием, свое содержание черпает из мира самого по себе.

На этом основании можно заключить о сопряженности мышления-начала и мышления-основания с миром самим по себе.

2.Мышление и самореализация мира.

Проблема зазора, возникающая как результат работы со связкой «основание — обоснованное» является, одновременно, и проблемой мира самого по себе. В самом деле, объект мысли, то или иное нечто, попадающее в поле мышления, оказывается нетождественным себе самому, поскольку мыслится из заданного горизонта. В свою очередь, мир как содержание этого горизонта также не мыслится в своей чтойности. От мышления, следовательно, ускользает как мир в его конкретности, так и сама конкретность, но основание получает соб-

ственную определенность и завершенность. Завершенное основание устраняет разрыв между структурами обоснования и тем, что обосновывается: дедуцированное в своей форме и наполненное содержанием оно становится не просто порядком объяснения, но объяснением, которое ведется как бы («как если бы») изнутри вещей. Мир сам по себе, стоящий «за» любым конкретным нечто, и есть то, что связывает все конкретное. Связывание это есть такое связывание, которое производится помимо деления на внутреннее и внешнее. Конкретное связано изнутри, поскольку мир как горизонт смысла не трансцендентен ему, конкретное связано извне, поскольку все тот же мир (и в том же качестве) не имманентен конкретному (не есть «только лишь это», «вот это здесь сущее»). При этом мыслится именно связь конкретного, а не оно само, поэтому то, что объясняется, обосновывается основаниями конкретным не является и являться не может. Связь же конкретного, напротив, максимально конкретна и в этом смысле проблемы не представляет.

Таким образом, прорыв к конкретному осуществим только как попытка мышления мира как предельно конкретного нечто. Тот факт, что мир не имманентен конкретному как таковому, ничуть не мешает реализации этой попытки. В самом деле, конкретное как таковое всегда отделено в своей конкретности, следовательно, мир не имманентен лишь «этому», отделенному, отдельно взятому конкретному. С другой стороны, мыслимая в конкретном связь приводит к следующему результату: для полноты обоснования, определения познания «этого конкретного» требуется либо промыслить все его связи, либо, в силу невозможности это сделать, выявить некую общую закономерность, позволяющую реконструировать ту или иную связь. Следовательно, до результата подобной работы мыслимое конкретное есть, собственно говоря, одно единственное конкретное бесконечно дифференцированное в многообразии собственных (здесь внутренних) связей.

Понятно, что двойственность конкретного есть и результат конкретизации содержания мира, различенности его смыслов, и результат действия предпосылки, полагаемой в основаниях. Действительно, основания есть результат предпосылочного мышления, в котором изначально заложена двойственность, разделение на «еще» и « уже». Как и сами основания эта двойственность посредством мира наполняется содержанием, а мышление конкретного в непроясненном горизонте мира самого по себе оказывается мышлением двойственного. Конкретное дробится, делится, ускользает посредством своей причас-

тности миру. Только прояснение смыслового горизонта мира позволяет конкретному стать равным себе самому, а мышлению прорваться к конкретному.

Попытка удерживания мира в его определенности или, что то же самое, мышление мира есть попытка предоставить ему свободу самопроявления, самораскрытия и одновременно попытка включить в конкретное (конкретность мира как такового) единичность вещи («этого») и мыслимость абстрактности («как такового», «вообще). При этом как абстрактное мир проявляется через ряд сущих, данных и т.д., не являясь при этом всеобщим, а как непосредственно данное — обнаруживает конкретность собственного содержания, не являясь при этом вещью. Тогда мышление мира выводит к проблеме неопределенности его статуса: мир не может быть непосредственно положен в качестве объекта, но и объективация мира есть объективация в нем самом и посредством себя самого. Эта проблема разрешима только в том случае, если опосредованная проявленность мира, равно как и непосредственность его данности есть, одновременно, его самообъективация и необходимые этапы этой объективации. В таком случае, мир выступает здесь как начало, причем начало содержательное, тогда как мышление оказывается лишь формальным началом. Однако начало по определению не знает не только разделения на форму и содержание, но не знает и оппозиции «разделенное — неразделенное», «знающее разделение — не знающее разделение». Следовательно, данное деление начала на формальное и содержательное, равно как и разделение на начало формы и начало содержания есть деление, производимое «разделенным», то есть деление по основанию (в логическом смысле) основания. Здесь попытка удержания мира в его определенности оборачивается противопоставлением мира как содержательной предпосылки оснований самореализующемуся миру как содержательному же источнику этой предпосылки.

Сопряженность мира с мышлением легитимирует также то, что беспредпосылочное мышление единственным объектом имеет само себя: беспредпосылочное мышление мыслит себя посредством полагаемого объекта и через него (или в нем) возвращается к себе самому. Эта легитимация замыкает мир на самом себе, но мир не является ни вещью, ни абстракцией. Следовательно, самоутверждение мира не является утверждением конкретного в его «этости», равно как и утверждением абстрактного в его «чтойности». Мир здесь оказывается попросту границей, тем, относительно чего можно сказать: «мир есть все». Самореализация мира есть, в таком случае, и движение мысли,

творящей свой совершенный объект, и постоянно становящееся, завершенное в себе нечто, которое является сутью всего, являясь лишь сутью себя самого. Такой мир есть просто конструкт мысли, стремящейся иметь объект, соответствующий ей самой.

Таким образом, самореализующийся мир оказывается здесь включенным в сферу реальности, содержательно обращенной на реализующее ее (реальность) мышление. Как и мышление, стремящееся удержать себя в качестве беспредпосылочного, самореализующийся мир противопоставлен сфере действительности, в которую включен «мир сам по себе». Очевидно, что, образовавшийся зазор между реальностью и действительностью, зазор между непроясненностью мира как смыслового горизонта и мира как конструкта, содержащего в себе все возможные горизонты, есть зазор, требующий своего содержательного субстрата. В самом деле, ни содержательность и конкретность связей обоснованного, ни возможные структуры, образованные этими связями, ни инварианты этих структур (также возможные) не являются самодостаточными. Эта несамодостаточность есть собственная характеристика обосновывающего и беспредпосылочного (не чистого беспредпосылочного) мышления, собственное содержание которого берется из так или иначе «положенного» объекта. Сопряженность этого объекта с самим мышлением (как основанием или как началом) указывает на границы самого мышления, то есть на то, что достаточным условием самореализации мышления является сам объект во всей его многообразной конкретности. Иными словами, так же как для реализации любого возможного нечто требуется мышление этого нечто, для реализации мышления требуется то, в чем оно должно реализовываться. Тогда проблема мира есть проблема саморазворачивающейся границы, ведь мир как конструкт является ни чем иным как границей, отделяющей только лишь форму мышления от многообразного содержания возможного мыслимого, то есть мира в его полноте.

3.Осмысляющее мышление и «регионы» мира.

Сопряженность мира с мышлением легитимирует и даже требует для прорыва к полноте мира следующего хода: не только предоставить миру свободу самореализации, но и освободить мир от себя самого. Эта свобода означает лишь, что мир здесь перестает сказываться о самом себе. В том, как проявлен мир, не ищется критерий, по которому мир можно было бы определить как отличное, отдельное и отделенное от того, что он включает в себя. Подобное «освобождение» означает, с одной стороны, то, что полнота мира оказывается для самого мира таким же горизонтом (мир есть то, что не попадает область

мышления, сознания, простого наличия, — мир есть сам по себе). С другой стороны, мышление как сопряженное с ним оказывается содержательно, а не только формально, свободным, то есть имеет себя своей собственной целью в реализации мира. Как цель самого себя мышление также оказывается горизонтом, в котором и через который реализуется все мыслимое. Не мысля и не заключая больше к миру, мышление целиком и полностью предоставляет себя всему многообразию содержания мира, поскольку именно он свободно реализуется и, тем самым, возвращается к себе самому. Мышление же как то, что происходит в мире и в нем является свободным, являясь свободным лишь в самом себе, дает возможному мыслимому стать для себя объектом, проявиться во всем своем многообразии, то есть также возвращается к себе.

Поскольку и мир, и мышление являются горизонтами единичного и само единичное есть для них также горизонт, постольку имеет место взаимоограниченность мира и мышления (как начала) с одной стороны и единичного с другой. Эта взаимоограниченность сопряжена, в свою очередь, с реализацией единичного мышлением и миром, с фактом того, что единичное есть результат (по крайней мере, как данность) их (мышления и мира) сопряженности. На основании выше изложенного можно заключить, что имеют место регионы единичностей, заданные двоякой сопряженностью мышления, мира и самих единичностей. Понятно, что эти регионы есть завершенные в своей полноте возможности реализации начала, вопрос о единстве которого, по-прежнему остается открытым.

Бранский В.П.
(СПбГУ)

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ ФИЗИКИ В ИНТЕГРАЦИИ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО И ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Философия физики XX века связана с анализом философских проблем трех фундаментальных физических теорий — теории относительности (Эйнштейн, 1905-1916), квантовой механики (Бор, 1913-1928) и физической синергетики (Пригожин, 1947-1969). Анализ этих проблем показывает, что философия физики XX века является такой областью знаний, которая далеко выходит за пределы интересов только физиков и специалистов по методологии физики и вторгается в сферу интересов не только представителей всех естественных, но и

всех гуманитарных наук. Поэтому философия физики должна входить в тот минимум знаний, которым следует овладеть каждому образованному и культурному человеку. Незнакомство с философией современной физики можно сравнить с незнакомством с историей человечества в XX веке, включая ключевые события этого века в развитии мировой культуры. Чтобы понять, откуда проистекает тот высокий статус, который философия физики приобретает в современной культуре, надо принять во внимание несколько причин. Рассмотрим их последовательно.

1. Прежде всего, философия физики является хорошей школой формулировки философских проблем. Сам стиль физико-математического мышления приучает к конкретной постановке философских проблем в любой области знаний без той неопределенности, туманности и многозначности, без того «растекания мысли по древу», которое так затрудняет анализ этих проблем и поиск их решений в разных сферах социальной деятельности. Как хорошо известно, многие трудности в поиске ответов на философские вопросы связаны именно с неумением (а подчас и с нежеланием!) правильно сформулировать саму проблему. Кажущаяся неразрешимость некоторых философских проблем нередко проистекает из их некорректной формулировки. Схоластический характер многих философских дискуссий, как правило, обусловлен именно этим обстоятельством.

2. Сравнительная простота физических объектов (по сравнению с биологическими и социальными объектами) сильно облегчает исследование закономерностей как объективного мира, так и познания, имеющих общенаучное значение. Это происходит потому, что здесь они выступают в наиболее простой форме, не будучи затемненными и замаскированными разными усложняющими факторами, как это наблюдается в биологических и социальных науках. Простота проявления общенаучных закономерностей в области физических явлений и физического познания особенно заметна при исследовании природы научной теории на примере физической теории. Именно физическая теория обнажает суть всякой настоящей теории как синтеза эмпирического и умозрительного знания с предельной ясностью, чего нельзя сказать в отношении понятия теории в других (особенно гуманитарных) науках. Аналогично анализ истории формирования научной теории на примере физической теории ясно показывает, почему нельзя сводить этот процесс только к двум стадиям — эмпирической и теоретической, — игнорируя различия между нефундаментальным и фундаментальным теоретическим исследованием с одной стороны и прин-

ципиальное значение умозрительного исследования как особой стадии в развитии научного исследования с другой стороны. Тем самым физическая теория показывает, каким требованиям должна удовлетворить всякая достаточно развитая («зрелая») теория в любой сфере научного исследования. Без знания этого идеала научной теории нельзя добиться существенного прогресса в теоретической деятельности как в области других естественных наук, так и в гуманитарных науках.

Физическая теория также показывает всю важность гармоничного сочетания качественного и количественного методов исследования, что игнорируют некоторые естественные и многие гуманитарные науки. В равной степени на примере физической теории особенно очевидна необходимость гармоничного сочетания в любом научном исследовании феноменологического (познание объекта со стороны явления; возможно более полное описание явлений) и нефеноменологического, или эссенциального (познание объекта со стороны сущности; возможно более полное объяснение явлений) подходов к исследуемой предметной области.

3. Философия физики привлекает внимание к привилегированному положению научной деятельности в отношении претензий на объективную истину в любых сферах культуры. Как известно, в истории мировой культуры периодически возникает решительная оппозиция такому взгляду (иногда называемому «наукоцентризмом»). Действительно, философия обобщает все виды социальной деятельности (экономическую, политическую, юридическую, художественную, религиозную и т.д.), а не только научную деятельность. Поскольку научная деятельность является лишь одной из разновидностей социальной деятельности, то приписывание какой-то привилегии науке в поисках объективной истины с первого взгляда кажется необоснованным.

Однако в таком ходе рассуждений есть один уязвимый момент, к которому привлекает внимание именно философия физики. Он заключается в существенном различии при подходе к исследованию ненаучных разновидностей социальной деятельности со стороны научной и ненаучной философии. Дело в том, что научная философия обобщает все виды социальной деятельности не непосредственно (как это делает ненаучная философия), а опосредованно, т.е. через «призму» науки. Это значит, что она смотрит на все виды ненаучной деятельности через «призму» теорий этих видов деятельности. Другими словами, научная философия обобщает не непосредственно экономическую, политическую, юридическую, художественную, религиозную и другие виды ненаучной деятельности, а теорию экономики, теорию

ципиальное значение умозрительного исследования как особой стадии в развитии научного исследования с другой стороны. Тем самым физическая теория показывает, каким требованиям должна удовлетворить всякая достаточно развитая («зрелая») теория в любой сфере научного исследования. Без знания этого идеала научной теории нельзя добиться существенного прогресса в теоретической деятельности как в области других естественных наук, так и в гуманитарных науках.

Физическая теория также показывает всю важность гармоничного сочетания качественного и количественного методов исследования, что игнорируют некоторые естественные и многие гуманитарные науки. В равной степени на примере физической теории особенно очевидна необходимость гармоничного сочетания в любом научном исследовании феноменологического (познание объекта со стороны явления; возможно более полное описание явлений) и нефеноменологического, или эссенциального (познание объекта со стороны сущности; возможно более полное объяснение явлений) подходов к исследуемой предметной области.

3. Философия физики привлекает внимание к привилегированному положению научной деятельности в отношении претензий на объективную истину в любых сферах культуры. Как известно, в истории мировой культуры периодически возникает решительная оппозиция такому взгляду (иногда называемому «наукоцентризмом»). Действительно, философия обобщает все виды социальной деятельности (экономическую, политическую, юридическую, художественную, религиозную и т.д.), а не только научную деятельность. Поскольку научная деятельность является лишь одной из разновидностей социальной деятельности, то приписывание какой-то привилегии науке в поисках объективной истины с первого взгляда кажется необоснованным.

Однако в таком ходе рассуждений есть один уязвимый момент, к которому привлекает внимание именно философия физики. Он заключается в существенном различии при подходе к исследованию ненаучных разновидностей социальной деятельности со стороны научной и ненаучной философии. Дело в том, что научная философия обобщает все виды социальной деятельности не непосредственно (как это делает ненаучная философия), а опосредованно, т.е. через «призму» науки. Это значит, что она смотрит на все виды ненаучной деятельности через «призму» теорий этих видов деятельности. Другими словами, научная философия обобщает не непосредственно экономическую, политическую, юридическую, художественную, религиозную и другие виды ненаучной деятельности, а теорию экономики, теорию

политики, теорию права, теорию искусства, теорию религии и т.п. Причем речь должна идти не о каких угодно теориях, а об «истинных» теориях в том смысле, в котором это общенаучное понятие рассматривается на примере физической теории. Поэтому любые философские обобщения любых видов ненаучной деятельности, если они не опираются на адекватные реальности теории этих видов деятельности, заведомо не могут быть «истинными». Именно в этом и только в этом смысле можно говорить о привилегированном положении научной деятельности и ее результатов в истории мировой культуры. И именно в этом состоит один из важнейших уроков философии физики. Подобно тому, как связь научной философии с физической реальностью обнаруживается через посредство различных физических теорий, точно так же связь этой философии с социальной реальностью должна устанавливаться через посредство различных социальных теорий.

4. Наконец, общенаучное и общекультурное значение философии физики проявляется через социальную синергетику, которая является закономерным развитием и далеко идущим обобщением физической синергетики. В образе социальной синергетики философия физики выстраивает достаточно прочный и потому достаточно надежный мост между естествознанием и обществознанием, указывая путь, следуя которым можно перевести фундаментальные проблемы социального бытия и социального познания на научные рельсы. Впервые в истории мировой философии оказывается возможным получить рациональное решение эсхатологической и экзистенциальной проблем в рамках последовательного научного мировоззрения. Уже одно это обстоятельство убедительно свидетельствует в пользу того, что философию физики XX века следует изучать не только представителям конкретных наук (как естественных, так и общественных), но и философам, социологам, культурологам, искусствоведам, религиоведам и другим гуманитариям, деятельность которых связана с обобщением различных специальных наук.

У специалиста с гуманитарным уклоном может возникнуть вопрос: не преувеличивают ли специалисты в области философских проблем современной физики роль физики XX века и ее философии в развитии мировой культуры в ушедшем столетии? Нет ли здесь крена в популярный в 30-х годах XX века физикализм, несостоятельность претензий которого была убедительно показана многими авторами в последующие годы? Нетрудно, однако, заметить, что все перечисленные тезисы (1), (2), (3) и (4) не имеют ничего общего с философией физикализма, популярной в 30-х годах XX века. Эта философия, действительно, гипертрофировала значение физики, незаконно экстрапо-

политики, теорию права, теорию искусства, теорию религии и т.п. Причем речь должна идти не о каких угодно теориях, а об «истинных» теориях в том смысле, в котором это общенаучное понятие рассматривается на примере физической теории. Поэтому любые философские обобщения любых видов ненаучной деятельности, если они не опираются на адекватные реальности теории этих видов деятельности, заведомо не могут быть «истинными». Именно в этом и только в этом смысле можно говорить о привилегированном положении научной деятельности и ее результатов в истории мировой культуры. И именно в этом состоит один из важнейших уроков философии физики. Подобно тому, как связь научной философии с физической реальностью обнаруживается через посредство различных физических теорий, точно так же связь этой философии с социальной реальностью должна устанавливаться через посредство различных социальных теорий.

4. Наконец, общенаучное и общекультурное значение философии физики проявляется через социальную синергетику, которая является закономерным развитием и далеко идущим обобщением физической синергетики. В образе социальной синергетики философия физики выстраивает достаточно прочный и потому достаточно надежный мост между естествознанием и обществознанием, указывая путь, следуя которым можно перевести фундаментальные проблемы социального бытия и социального познания на научные рельсы. Впервые в истории мировой философии оказывается возможным получить рациональное решение эсхатологической и экзистенциальной проблем в рамках последовательного научного мировоззрения. Уже одно это обстоятельство убедительно свидетельствует в пользу того, что философию физики XX века следует изучать не только представителям конкретных наук (как естественных, так и общественных), но и философам, социологам, культурологам, искусствоведам, религиоведам и другим гуманитариям, деятельность которых связана с обобщением различных специальных наук.

У специалиста с гуманитарным уклоном может возникнуть вопрос: не преувеличивают ли специалисты в области философских проблем современной физики роль физики XX века и ее философии в развитии мировой культуры в ушедшем столетии? Нет ли здесь крена в популярный в 30-х годах XX века физикализм, несостоятельность претензий которого была убедительно показана многими авторами в последующие годы? Нетрудно, однако, заметить, что все перечисленные тезисы (1), (2), (3) и (4) не имеют ничего общего с философией физикализма, популярной в 30-х годах XX века. Эта философия, действительно, гипертрофировала значение физики, незаконно экстрапо-

лируя некоторые неуниверсальные закономерности физического познания на любые области знаний. В отличие от этой философии тезисы (1), (2), (3), и (4) показывают роль философии физики в открытии новых общенаучных закономерностей, имеющих общефилософское значение. Это значение можно кратко резюмировать в виде следующей схемы:

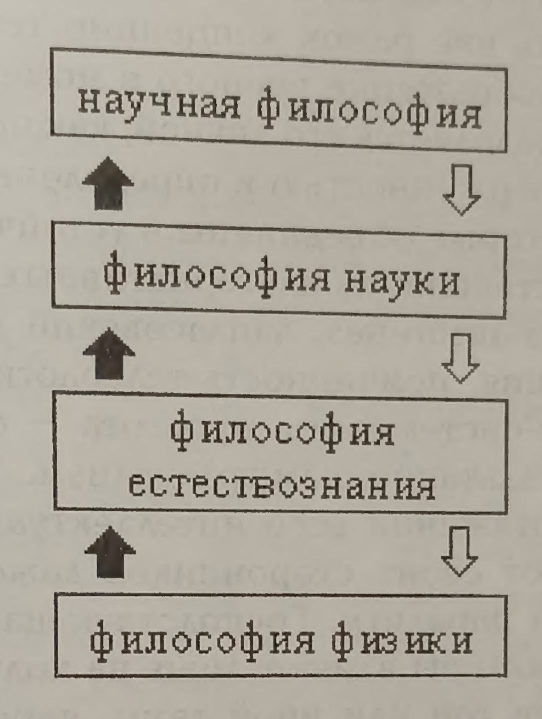


Схема иллюстрирует то взаимодействие, которое должно существовать между философией физики и философией гуманитарных наук (поскольку общая философия науки обязательно включает в себя как философию естествознания, так и философию обществознания (что подчеркнуто на схеме жирной рамкой)). Из этого взаимодействия следует, что влияние философии физики на формирование общей (и притом «положительной») философии науки предполагает существование обратной связи (серые стрелки), которая должна способствовать дальнейшему развитию самой философии физики. Значит, философия физики не есть нечто неизменное, не подверженное развитию, но ее эффективное развитие возможно (как ясно из схемы) только в рамках развивающегося научного мировоззрения. Таким образом, в XXI веке нельзя будет быть квалифицированным специалистом в любой области знаний, не имея никаких представлений о философии физики XX века и о ее вкладе в мировую культуру.

Колчинский Э.И.
(СПбФ ИИЕТ РАН)

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ДРУГИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Историю практически всех основных проблем эволюционной теории трудно понять вне рамок концепции тематического анализа науки Г.Холтона.. Воображение ученого в момент выбора методологии исследования определяется его личной, как правило, неявной даже для него самого приверженностью к определенным темам, число которых невелико и которые объединены в устойчивые структуры (диады и триплеты), состоящие из альтернативных аксиом: стахигенез-номогенез, эктогенез-автогенез, лапласовский детерминизм-статистическая детерминация, причинность-телеология, преформизм-эпигенез, элементаризм-системность, простота – сложность, креационизм – эволюция, сальтационизм-градуализм.. Эти структуры воспроизводятся на протяжении всей интеллектуальной истории человечества и сохраняют своих сторонников даже в период научных революций или смен парадигм. Господствующая парадигма и социально-культурные факторы влияют лишь на количественное соотношение приверженцев той или иной темы, ядро которых в каждой группы составляют люди, чьи убеждения не могут поколебать никакие когнитивные или идеолого-политические аргументы. В зависимости от состояния биологических знаний и их интерпретации, социально-культурного контекста и моды большинство научного сообщества примыкает к одной из альтернативных точек зрения.

Вопреки банальным изречениям, в дискуссиях по этим темам истина и не рождается, и не умирает. В лучшем случае каждый остается при своем мнение. Дискуссии вокрут арийской физики в нацистской Германии и пролетарской биологии в СССР, а также борьба различных школ и направлений в эволюционной теории, физиологии, генетике показали, что в тоталитарных государствах оппонентов старались поставить на путь истины при помощи партийно-правительственных органов и репрессивного аппарата. Но никакие идеологические проработки и репрессии не смогли искоренить в СССР сторонников номогенеза, механоламаркизма, неокатастрофизма или СТЭ.

Приверженность ученого к подобным темам определяется неким психологически обусловленным выбором, который в конечном счете служит главным источником его творческой энергии, побужда-

ющей к созданию нового знания или отстаиванию своей позиции даже в тех случаях, когда она не разделяется большинством научного сообщества. Выбор темы зачастую мало зависит от когнитивной научной деятельности ученого и нередко детерминируется событиями, происходившими еще в детстве, задолго до ее профессионализации. Здесь действует механизм импрессинга, схожий с импритингом у животных. В основе когнитивной деятельности лежит некое неявное знание, которое невозможно ни доказать, ни поколебать какими-либо рационалистическими или эмпирическими приемами (Полани, 1986). Иногда его нельзя даже облечь в вербальную форму и передать другому, что обуславливает ожесточенность дискуссий и затрудняет поиск консенсуса в науке по этим проблемам. Тематическая привязанность вносит существенные поправки в чисто инструменталистские или утилитаристические установки науки.

Наряду с другими социолого-психологическими, политическими и практическими мотивами, влияющими на развития науки в целом и эволюционно-биологических дискуссий в частности, личное убеждение включено в текст научных исследований, наполняя ученого чувством глубоко удовлетворения, создавая иллюзию проникновения в некие глубинные истины. Набор этих тем ограничен, так как наши когнитивные способности оставляют для нас мало вариантов допустимых событий. В результате каждая из них переживает периоды подъема и упадка, забрасывания и возвращения, искоренения из господствующих парадигм и новое возрождение. При этом даже смена эпистем (Фуко, 1977) не оказывает существенного влияние на структуру тематических диад и триплетов. Их устойчивость позволяет историкам науки избежать казалось бы неразрешимого противоречия антикваризма-презентизма. Объединяя внешне несоизмеримые и альтернативные теории, они дают возможность в концепциях разных эпох, цивилизаций и школ выявлять черты постоянства, обеспечивая тем самым диалог ученых прежних эпох с современностью.

Самые последовательные поклонникам релятивизма В.Куйана или эпистемологического анархизма П.Фейерабенда признают существование этих надисторических и несвязанных культурными рамками концептуальных подходов к объяснению познаваемого объекта. Они предопредели формирование традиций и школ в эволюционной теории, палеонтологии и исторической геологии, дискуссии о движущих силах и закономерностях эволюции органического мира, в течении которых оппоненты столетиями не слышат аргументы друг друга.

Однако только индивидуальными пристрастиями трудно объяснить периодическое оживление тех или иных концепций, становящихся иногда модными и излюбленными сюжетами не только научной, но и публичной прессы. Их модность в значительной степени объясняется господствующим в научном сообществе менталитетом. Так, например, вначале номогенез Л.С.Берга (1922) и филогенетический преформизм А.А.Любищева (1925) были атакованы прежде всего по биологическим, а затем уже по идеолого-политическим соображениям. Как новую вылазку антидарвинизма их сразу оценили биологи старшего поколения В.М.Шимкевич, Б.М.Козо-Полянский, Н.А.Никольский, В.Н.Талиев. Лишь в дальнейшем к их критике присоединились биологи-марксисты И.И.Агол, Б.П.Токин, И.И.Презент и др. Хотя идеи, близкие к номогенезу, впоследствии встречались в сочинениях В.Н.Беклемишева, А.А.Заварзина, П.А.Светлова, в целом они оказались забытыми не столько отечественными, сколько и зарубежными биологами. Ссылки на книгу Берга «Номогенез или эволюция на основе закономерностей» крайне редки в сводках по теории эволюции 1930-1990-х гг., несмотря на то, что книга трижды переиздавалась в Англии и США в 1926, 1969 и 1971 гг., т.е. в странах, где не было политического давления на биологические дискуссии. Предисловие к третьему изданию написал Ф.Г.Дображанский, общепризнанный основатель СТЭ.

Иной судьба трудов Берга была в СССР. В начале 70-х гг., когда интеллектуальная оппозиция марксизму в нашей стране стала усиливаться, интерес к идеям Берга резко возрос. Некоторые из его главных эволюционных трудов были переизданы в 1977 г., а в начале 1980-х гг издан и сборник статей А.А.Любищева по систематике, морфологии и эволюции.. Эти публикации вызвали новую полемику вокруг идей Берга и Любищева, так как многие в них увидели альтернативу официально поддерживаемому в те годы селекционизму, и пропаганда их стала своеобразной формой безопасного диссидентства. Появились даже попытки отнести «творческий дарвинизм» к селекционизму, а августовскую сессию ВАСХНИЛ 1948 г. объявить кульминацией процесса огосударствления дарвинизма. Делались прогнозы о схождении дарвинизма «с исторической сцены» (Чайковский, 1993).

Теперь же идеолого-политическая составляющая дискуссий вокруг проблем дилеммы номогенез-селекционизм практически сошла на нет и у нас. И выяснилось, что слухи о смерти дарвинизма «явно преувеличены». В странах Западной Европы и США эволюционные работы, выполненные с позиций теории естественного отбора по-прежнему доминируют. Альтернативные концепции эволюции, будь то тео-

рия прерывистого равновесия С.Гоулда и Н.Элдриджа, или же организменные, системные, термодинамические теории эволюции и т.д. (Riedl, 1975; Gutmann, Bonik, 1981; Wuketits, 1981; Reid, 1985; Edlinger et all, 1991; Weingarten, 1992, 1993; Depew, Weber, 1994; Sapp, 1994; 1999; Gutmann, Voss, 1995; Smith, Szathmary, 1999) несмотря на высокую активность их авторов имеют мало сторонников.. Немного апологетов у отечественных вариантов недарвиновских концепций, как, например, эпигенетическая теория эволюции (Шишкин, 1981)). Неодарвинизм не вызывает сомнений у большинства биологов и фактически представляет идеологию современной биологии, — признает и очередной критик «неодарвинизма» (Гродницкий, 1999).

Подавляющее большинство статей в международных историко-биологических периодических изданиях «Журнал истории биологии», «История и философия наук о жизни», «История и теория биологии» и др. также написаны с позиций селекционизма. Биологи на Западе выступают с резким критическим анализом книг по истории и философии эволюционной теории, в которых содержатся нападки на дарвинизм, забыты реальные проблемы биологии и доказывается научный статус метафизических концепций, отвергнутых предшествующим развитием науки. Так, например, крупнейший орнитолог В. Бок (2000) пишет, что принимаемые метафизические концепции определяются прежде всего научного сообщества и популяционной биологии нет нужды возвращаться к типологической концепции вида, построенной на недоказуемом тезисе о реальном существовании идеальных прообразов.

Несколько иначе дело обстоит в нашей стране, где по-прежнему критика дарвинизма воспринимается на «ура» не только историками и философами, но и некоторыми биологами. И дело здесь не только в извечном стремлении представить Россию "родиной слонов» и выдвинуть собственных пророков, провозглашающих особый путь развития и российской науки. Антидарвинизм и борьба против парадигм, принимаемых международным сообществом биологов, стали некой национальной традицией и причины этого, на мой взгляд, коренятся во временах усиленной пропаганды советского творческого дарвинизма. Тогда еще на школьной скамье знакомились с биологией и эволюционной теорией по учебникам В.А.Алексеева, Е.А.Веселова, В.А.Дворянкина, Н.В.Лебедева и других сторонников Лысенко., а первоначальное философское образование советские биологии в долгое время получали благадоря сочиненям В.М.Каганова, В.И.Колодяжного, И.И.Новинского, Г.В.Платонова, И.И.Презента, Д.М.Трошина. Их труды были

минсью цитат из 3-ей главы «Краткого курса ВКП(б) и комментирования работ Т.Д.Лысенко, В.Р.Вильямса и О.Б.Лепешинской, провозглашенных корифеями «передовой агробиологической науки»,.

Лысенкоизм представлял собой мешанину каких-то обломков науки, не связанных друг с другом, и донаучных верований. Среди них можно найти фрагменты и номогенеза Берга, и исторической биогенетики Соболева, и филогенетического преформизма Любищева: закономерность (номогенез) – «наука – враг случайности» (лысенковщина); массовая перечеканка особей на больших территориях (номогенез) – массовая переделка особей под влиянием внешней среды и воспитания (лысенковщина); эволюция идет массовыми скачками (номогенез) – внезапное порождение новых видов (лысенковщина). Да и наследование приобретаемых признаков, а также отрицание творческой роли борьбы за существование и отбора заимствовано лысенкоистами из номогенеза.. Осознавая это, номогенетики всячески подчеркивали антинаучный характер лысенкоизма.. И в борьбе с ним в одном лагере были и дарвинист В.Н.Сукачев и антидарвинист А.А.Любищев, а лысенкоисты били одновременно и номогенетика Л.С.Берга, и дарвиниста Н.К.Кольцова.

Однако при этом произошла подмена понятий. Лысенковизм преподносился как творческое развитие учения Ч.Дарвина., и часть биологов, невольно отождествляя современный дарвинизм (СТЭ) с «советским творческим дарвинизмом», не могут примириться с теорией естественного отбора... Другие, напротив, помня нападки лысенкоистов на неодарвинизм, стали приверженцами определенных тем до начала научной карьеры, В их трудах отчетливо прослеживаются доводы, навеянные соображениями о науке как враге случайности, о строгой закономерности эволюции, об единстве организма и среды, о целесообразности как исходном свойстве живого, о наследственности как свойстве всей клетки, о системно-целостной реакции организма на воздействие внешней среды, о скачкообразном порождении видов и более крупных таксонов и т.д. Конечно, все они не приемлют лысенкоизм, понимая, что он всецело порожден социально-политической системой сталинизма. Однако с его философских установок пытаются осмыслить данные современной биологии. Снижение активности сторонников номогенеза в нашей стране за последние 15 лет, возможно, связано с постепенном уходом со сцены представителей поколения, начинавшего научную карьеру во времена лысенковцев.

Вместе с тем сходство постулатов лысенковшины и номогенетических концепций эволюции порождено некими общими глубинными

эвристическими установками, обусловленными приверженностью всех критиков селекционизма определенным фундаментальным темам. Различные судьбы номогенетических концепций Берга и Любищева в нашей стране и за рубежом наглядно демонстрируют как многообразие эвристик и индивидуальная приверженность к определенным темам сложно взаимодействуют с идеолого-политическими и социально-культурными факторами, оказывающими значительное влияние на ход научных дискуссий, создавая впечатление окончательной победы какой-либо одной из альтернативных концепций. То же самое справедливо и относительно судьбы неокатастрофизма., как мы старались недавно показать на примере многовековой дилеммы неокатастрофизм и селекционизм.

Бавра Н.В.
(СПбГУ)

О РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУКАХ

Цель сообщения: обсуждение различных подходов к рациональности науки, а также положения о том, что социальный характер внутренне присущ науке и что состязание является необходимой частью науки. Рассуждение основывается на выделении четырех видов состязания; последние соотносятся с четырьмя видами рациональности: технологической рациональностью, рациональностью нормальной (по Т.Куну) науки, политической рациональностью и философской рациональностью.

Обосновывается также утверждение о том, что наука как целое рациональна тогда, когда существует взаимодействие между различными видами рациональности. Поддерживается тезис о том, что в науке необходимо должно присутствовать не только дисциплинарное разделение, но и методологическое разделение деятельности.

В англо-американских исследованиях науки существует два классических подхода к рациональности науки. Они могут быть названы философско-методологическим подходом и каузально-социологическим подходом, соответственно. Для методологического подхода рациональность значит очень много, для каузального подхода рациональность не значит практически ничего.

Методологический подход исходит из того, что можно улучшить рациональность науки, улучшая установки и действия каждого отдель-

ного ученого. Данный подход, который К.Поппер называет крузонианской методологией и рациональностью[39], совпадает с универсалистским понятием рациональности и содержит неявное трехчастное предположение, состоящее в том, что 1) ученый может быть рациональным в одиночку, 2) все ученые подчиняются одним и тем же методологическим правилам, и 3) наука рациональна, когда все ученые рациональны.

В современной социологии показано, что коллективная или социальная рациональность, в общем, не сводится к индивидуальной рациональности. Однако эта несводимость практически не принимается во внимание при обсуждении научной рациональности.

Социология знания, как правило, является социальной и каузальной, а традиционная философия науки скорее является индивидуалистической и рационалистической. Если взглянуть на науку с социологической перспективы, соединяя цель, состоящую в улучшении рациональности, с социальным и рационалистическим подходом, то основной вывод будет состоять в том, что монометодологическая крузонианская рациональность должна быть заменена мультиметодологической социальной рациональностью. Наличие методологического разделения деятельности в науке является рациональным, особенно это касается общественных наук.

В 23-й главе своей знаменитой книги «Открытое общество и его враги» К.Поппер, подчеркивая социальный характер науки, говорил и о крузонианской науке. Тем не менее, методология самого Поппера в существенных чертах является индивидуалистической. Согласно Попперу, ученые не могут быть полностью рациональными в одиночку, поскольку они испытывают потребность в критицизме, который необходимо является социальным. Однако специфические методологические правила К.Поппера являются вечными и универсальными правилами для всех ученых. Поппер не упоминает о разделении деятельности ученых с точки зрения метода. В трехчастном предположении, приведенном ранее, он умеряет первое положение, но присоединяется к двум другим.

Рациональность науки рассматривается как вид рациональности средств и целей. Эта точка зрения базируется на четырех специальных утверждениях:

1)наука необходимо является социальным институтом,

---

[39] См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. II. Гл. 23

2)одна из целей науки — достижение более правдоподобного понимания и объяснения природы, общества и человека,

3)науке присуща рациональность средств и целей, которая в принципе может быть улучшена,

4)социальная рациональность не сводится к индивидуальной рациональности.

Исходя из предположения о том, что научному сообществу присуща не только сплоченность, но и состязательность, можно выделить различные виды состязания, на основе классического труда Г.Зиммеля[40], различающего состязание и другие формы конфликта.

Прежде всего, проводится различие между «противоборством» и «параллельным» состязанием. Это различие в применении к науке[41] частично совпадает с различием между «твердыми», имеющими специальные фиксированные методологические правила (например, физика) и «мягкими» науками (например, история литературы). Если в физике на стадии нормальной науки, именно благодаря наличию фиксированных методологических норм имеет место параллельное состязание, то в истории литературы для периода нормальной науки характерно противоборство. И стадия нормальной науки, и революционные периоды в науке включают в себя состязание, но состязание разного рода.

Различаются также «ориентированное на публику (непрофессионалов)» и «ориентированное на исполнителей (сообщество ученых)» состязание. Данное различение в приложении к науке совпадает с различием между прикладным и фундаментальным исследованием, соответственно. Выделение указанных видов состязания позволяет составить матрицу, состоящую из четырех клеток.

Рассматривая различные виды рациональности, можно сделать вывод о том, что для технологии скорее характерна рациональность, которую можно обозначить как целесообразность, поскольку в технологии рационально работать, скажем, с устарелыми теориями. Рациональность, типичная для метафизики и для стадии борьбы парадигм, может быть обозначена как философская рациональность. Очевидно, что она отлична от рациональности, характерной для стадии нормальной науки.

---

[40] См.: Simmel, G. Conflict. L., 1955.

[41] См.: Johansson I. Pluralism and Rationality in the Social Sciences//Philosophy of the Social Sciences, Vol.21 No.4, 427-443.

Касаясь вопроса о разделении методологического труда и состязании, отметим, что для стадии нормальной науки в большей степени характерно состязание, «ориентированное на исполнителей», а поскольку методологические нормы в нормальной науке фиксированы, то это «параллельное» состязание. Прикладное исследование и соответствующая технология могут быть оценены по результатам, что характерно для состязания, «ориентированного на публику». Как и в нормальной науке, здесь имеют место фиксированные методологические правила, что характерно для «параллельного» состязания.

Для периода борьбы парадигм (к примеру, в физике) характерно противоборство, «ориентированное на исполнителей». Конфликт парадигм в физике ориентирован на исполнителей, поскольку без соответствующей подготовки в области физической науки невозможно понять аргументацию, кроме того отсутствуют конкретные стандарты, на основании которых конфликт может быть разрешен.

Таким образом, вместо одной научной рациональности имеются три различных вида рациональности, соотнесенных с тремя видами состязания.

Делая вывод о существовании особого вида рациональности, характерной для общественных наук, рассмотрим в качестве примеров такие дисциплины, как экономика и социология. Надо отметить, что как в экономике, так и в социологии в большом количестве присутствуют элементы «параллельного» состязания, «ориентированного на исполнителей», наряду с рациональностью, типичной для нормальной науки. Такого рода состязание соответствует как теоретическим исследованиям с использованием математических моделей и статистических методов, так и эмпирическим исследованиям, которые проводятся для того, чтобы выяснить, что же в действительности представляет собой наше общество.

Быстрое принятие решений в прикладных областях экономики и социологии требует обоснования. Научный интерес, заключающийся в обнаружении того, как проявляются экономические тенденции и почему имеют место взлеты и падения, требует как развития теории, так и обширного числа эмпирических данных. Какого рода данные нужны и в каком количестве, определяется исключительно существующими теориями и потребностью в развитии теории, которая должна быть правдоподобна. С другой стороны, какого рода данные и в каком количестве они требуются прикладной науке, определяется, как правило, другими целями. Цели исследования, относящегося к принятию решения об изменении процент-

ной ставки, не требуют ни такого количества данных, ни подобной точности, как в фундаментальных исследованиях.

Многие исследования, относящиеся к сфере общественных наук, ко времени публикации уже оказываются устаревшими. Следовательно, в социальных науках еще более важно, чем в естественных науках, провести различие между различными видами рациональности: тем, который пригоден для прикладных научных исследований, и тем, который подходит для нормального фундаментального исследования. Философия социальной технологии необходима в такой же степени, как и философия обычной машинной технологии.

Машинная технология и прикладное естествознание имеют целью производство изобретений. Создание новых форм организации, новых правил и новых законов в обществе должно рассматриваться как социальные изобретения. Политики и управляющие выступают в таком случае изобретателями. Специалистов по принятию решений можно рассматривать как социальных изобретателей, несмотря на тот факт, что большинство решений, конечно же, являются шаблонными решениями.

Многие специалисты по принятию решений, как в общественном, так и в частном секторе, прибегают к помощи ученых, специализирующихся в области общественных наук, нанимая последних для обоснования принимаемых решений. Специалисты в области общественных наук выполняют функции консультантов по принятию решений и их деятельность соответствует работе ученых-естественников, проводящих прикладные исследования. Необходимо должно существовать концептуальное и методологическое разделение между фундаментальными и прикладными исследованиями в сфере общественных наук, так же как оно существует в естественных науках.

В отличие от физики, которая долгое время была изолирована от обсуждения политико-идеологических тем, общественные науки зачастую естественно вовлечены в схватки подобного рода. Это различие объясняет мультипарадигмальный характер социальных наук и монопарадигмальный характер физики. Парадигмы в экономике и социологии обычно частично совпадают с политическими идеологиями, а это означает, что соответствующее столкновение парадигм часто включает в себя как «ориентированное на публику» состязание, так и состязание, «ориентированное на исполнителей». Парадигмы общественных наук могут оцениваться и непрофессионалами, поскольку последние занимают определенные политические позиции.

В экономике и социологии столкновение парадигм зачастую является состязанием, «ориентированным и на исполнителей, и на публику», и подобное столкновение является противоборством. Данный факт нельзя не принять во внимание при обсуждении рациональности общественной науки. Невозможность освободиться от элементов состязания, «ориентированного на публику», существующих вокруг столкновения парадигм в экономике и социологии, заставляет задуматься о том, как возможно регулировать данную особенность общественных наук.

Таким образом, существует еще один малоисследованный вид рациональности, которому соответствует состязание парадигм, «ориентированное на публику», и характерный для общественных наук, рациональность которых, в частности в экономике и социологии, является мультиметодологической рациональностью.

Тузов В.В.
(СПбГЭТУ)

СИНЕРГЕТИКА СОЦИАЛЬНОЙ СРЕДЫ

Синергетическая эпистемология несет в себе большой эвристический потенциал. Он содержится как в открытых ею закономерностях, так и в ее принципах и понятиях. При этом необходимо ясно представлять ее возможности и органичения. Совершенно очевидно, что в ближайшем будущем синергетики столкнуться с рядом вопросов на которые в рамках данного подхода ответов не найти. Если внимательно посмотреть на структуру синергетики, то явно прослеживается связь с философской методологией, точнее с диалектикой. Ряд положений синергетики по своей сути есть конкретизация диалектического закона взаимного перехода количественных изменений в качественные. Они показывают механизм возникновения нового качества. Благодаря синергетике абстрактная философская схема превращается в содержательную модель.

Такое объединение философской и синергетической методологий позволяет расширить их познавательные возможности и раздвинуть границы применения синергетики. Это необходимо для того, чтобы применить синергетическую модель развития открытых, нелинейных систем к анализу исторического процесса.

Для этого представим общество, взятое в его истории, в качестве социальной системы. Эта социальная система может быть структурированной, сформировавшейся целостностью. Но может быть рассмотрена и как самоорганизующаяся система, находящаяся в процессе становления, т.е. как социальная среда. Синергетическая трактовка среды как единого начала, носителя различных форм будущей организации, поля неоднозначных путей развития имеет важное методологическое значение. Такое понимание среды во многом совпадает с философской категорией «субстанция».

Рассмотрим некоторые особенности строения социальной системы (среды) и механизм ее развития. Социальная среда имеет два структурных уровня: микроуровень и макроуровень. Элементами микроуровня являются отдельные индивиды, а элементами макро-сообщества индивидов (общины, государства, империи). Эти уровни неразрывно связаны и взаимообусловлены.

Поскольку невозможно провести анализ всех сторон процесса развития социальной среды, рассмотрим механизм развития ее макроуровня. Этот уровень представлен взаимодействием человеческих сообществ (локальных социальных систем) между собой. Как показывает доступная для изучения история человеческого общества, основным типом взаимодействия одного сообщества с другим была война. Цели, причины, мотивы военных действий могут быть различные. Однако должны быть глубинные процессы, которые с таким постоянством заставляют одних людей убивать других.

Анализ процессов, протекающих на среде, проведенный в рамках синергетики, дает толчок для понимания процессов на социальной среде. Ключевое значение имеет тезис о том, что диссипация (рассеяние) играет роль резца, которым скульптор постепенно, но целенаправленно отсекает все лишнее от каменной глыбы. (См.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным. Вопр. философии. 1992. № 12. С 9.) Аналогичный процесс представлен и в законе естественного отбора Ч.Дарвина. Это говорит о том, что какую бы форму движения материи мы не рассматривали, процессы протекающие в открытых, нестационарных, нелинейных системах подчиняются одним законам. Исходя из этого обобщения мы можем предположить, что и на социальной среде должны действовать силы диссипации, с помощью которых происходит отбор тех или иных форм социального. С этой точки зрения война вполне может выступать в роли способа отбора наиболее устойчивых к воздействию внешней среды социальных форм (локальных социальных систем).

Здесь необходимо ответить как минимум на два вопроса: во-первых, в чем корениться причина войн; во-вторых, каков критерий отбора социальных форм на среде. Основная причина войн, как мне представляется, лежит в психике человека как биологического существа. Природа заложила в каждое живое существо стремление выжить и дать потомство. Это субъективно выражается в стремлении стать первым среди себе подобных. Сначала соперники оказывают психическое воздействие друг на друга, с целью показать свое превосходство в силе, ярости, агрессивности и т. п. Если демонстрация не приводит к желаемому результату, соперники переходят к физическому взаимодействию, драке.

В социуме действие этого природного механизма сдерживается культурой. Если эта функция культуры ослабевает, в силу каких либо причин, то природное начало проявляет себя в поведении людей. Поскольку во главе сообществ стоят обычные люди, то природный механизм регулирования поведение с уровня взаимодействия отдельных индивидов переходит на уровень взаимодействия отдельных сообществ.

Второй вопрос касается критерия отбора социальных форм на социальной среде. В качестве такого критерия выступает понятие устойчивости локальной социальной системы. Та локальная социальная система, которая способна противостоять разрушающему воздействию внешних факторов является устойчивой. Однако сразу же возникает новый вопрос о том, что является основой устойчивости системы. Устойчивость локальной социальной системы обеспечивает закон, который я обозначил как «закон социальной справедливости» или закон соответствия атрактора локальной социальной системы социальному аттрактору. Прежде чем сформулировать его, необходимо выявить сущность социального как такового и структуру-аттрактор последнего.

Сущность социального выявляется через противопоставление биотического и социального сообществ. Сущность сообщества животных можно обозначить через понятие «природный эгоизм». Сообщество не имеет самостоятельного значения для воспроизводства вида. Оно способствует выживанию наиболее приспособленных к среде особей и сохранению потомства. Целостность его обеспечивается через действие природных механизмов (инстинктов), в результате чего возникает структура доминирования-подчинения, через которую регулируется взаимодействие особей в сообществе (структура-аттрактор).

Человеческое сообщество как целое имеет самоценность. Именно целостность сообщества, невыделенность из него индивидуального «Я» обеспечивает как сохранение каждого его члена, так и воспроиз-

водство вида. Вместо структуры доминирования-подчинения в социуме господствует равенство элементов. Это достигается за счет подавления с помощью культуры инстинктивного поведения, и замены его на разумное, сознательное. Сущность социального можно выразить через понятие «гуманизм». Структура-аттрактор социального — равенство.

Обозначив таким образом сущность социального, сформулируем понятие закона социальной справедливости. Суть этого закона состоит в том, что устойчивость конкретной локальной системы зависит от того, насколько ее структура-аттрактор соответствует социальному аттрактору. Отклонение от социального аттрактора регулируется мерой. Выход за пределы меры делает систему неустойчивой.

Рассмотрим теперь механизм процесса исторического развития, процесс взаимодействия локальных социальных систем на социальной среде. На сегодняшний день в развитии социальной системы (среды) можно выделить два качественно различных состояния. Первое можно обозначить как равновесное, а второе как неравновесное состояния. Равновесное состояние представлено некоторым количеством одинаковых человеческих сообществ- первобытных общин. В результате действия источника нарушается равновесность внутри сообщества. Оно приобретает неравновесную структуру-аттрактор (доминирование-подчинение). Начинает формироваться неравновесность и среди локальных сообществ. Кооперативные процессы усиливают ее. Возникает неравновесная структура и на макроуровне социальной среды.

На этапе равновесного состояния социальной среды источником ее изменения было развитие культуры, которое связано с деятельностью разума. На этапе неравновесного состояния появляется дополнительный источник, действующий автоматически, т. е. инстинктивное стремление живого существа к доминированию. Возникает механизм самоорганизации. Социальная среда приходит в движение. Война становится естественным процессом жизнедеятельности.

Война это борьба за первенство на социальной среде. Сильный структура-аттрактор притягивает к себе слабые, поглощает их. В результате сиситема становится более устойчивой. Именно поэтому сильная, устойчивая локальная социальная система стремиться подчинить себе, как можно большее количество соседних локальных систем. Распространить свою культуру, образ жизни, форму организации. Именно поэтому такая страсть у разных правителей и народов к созданию империй.

Одновременно действуют два фактора отбора: внутренний и внешний. Внутренний фактор — закон «социальной справедливости», внешний — закон естественного отбора.

Таким образом на социальной среде происходит отбор таких форм организации социального, которые в наибольшей степени соответствуют социальному аттрактору, сущности социального. Этот процесс отбора осуществляется в автоматическом режиме самоорганизации, так как разум человека не в состоянии пока управлять сознательно своей жизнедеятельностью. Процесс на социальной среде не только отбирает оптимальные формы организации социального в рамках локальных сообществ, но и структурирует саму социальную среду на макроуровне. В результате самоорганизации она переходит от хаотического взаимодействия локальных социальных систем к структурированному состоянию. В этом состоянии взаимодействие локальных систем детерминировано структурой.

Литвинова А.Л.
(СПбГУ)

ВАРИАНТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУПЕРАТТРАКТОРА В СОЦИУМЕ

Как известно, под аттрактором в синергетике понимают достаточно устойчивое состояние системы, которое как бы притягивает к себе все множество ее «траекторий», определяемых разными начальными условиями. Аттрактор близок понятию «цель», означая направленность поведения открытой нелинейной системы. Таким образом, аттрактор можно понимать как «конечное состояние», завершающее определенный этап эволюции системы.

Предельных состояний, к которым стремится система в своем развитии, два- иерархизация и дезорганизация.[42] Иерархизация системы предполагает также наличие суператтрактора.

Обратимся к «духовной самоорганизации общества», так как идейный контекст, складывающийся из целей, идеалов, норм, значений, ценностей, истин и заблуждений, — местопребывание человека — направляет его во всех жизненных ситуациях и определяет смысл его существования. Стремление к достижению наилучших результатов в любой

[42] Бранский В.П.Социальная синергетика и теория наций. СПб., 2000.

сфере жизнедеятельности, различение добра и зла, истинного и ложного, прекрасного и безобразного предполагает наличие объективного и безусловного критерия.

Переживаемое духовное бытие открывается в сознании действующей, творящей и оценивающей личности как трансубъективное, как превосходящее ее реальность.[43]

Открытый в синергетике закон дифференциации и интеграции идеалов определяет тенденцию к формированию абсолютного идеала, который складывается на базе относительных. Суператтрактор, в свою очередь, — «результат реализации абсолютного идеала — суперпозиции всех духовных инвариантов, содержащихся во всех относительных системах». Суператтрактор является пределом усложнения глобальной системы, дальше которого усложнение пойти не может, т.е. это предел культурного развития человечества».[44]

Таким образом, суператтрактор предполагает достижение целостности, полноты, завершенности, совершенства, максимума.

Проблема, на наш взгляд, состоит в выяснении того, какие факторы, определяющие функционирование и развитие общества, могли бы претендовать на выполнение столь сложной роли абсолютного идеала, или суператтрактора.

Обращение к различным трактовкам Абсолютного позволяет сформулировать следующие принципиальные положения; 1/ точное логическое определение Абсолюта противоречит его металогической сущности; абсолютное — совершенно другое, нежели определенность,- это «всеобщая, безусловная целостность»[45], т.е. здесь по определению, не может быть никаких пределов.

2/ Этимологически «абсолютное» означает «совершенно отделенное», «совсем другое», вместе с тем оно есть «всеприсутствующее, всему общее и во всем наличествующее».[46]

3/ абсолютное- это «абсолютный максимум», т.е. «актуально все возможное бытие».[47]

4/ абсолютное — это «завершенное, законченное, совершенное».[48]

---

[43] Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996.

[44] Бранский В.П.Социальная синергетика и теория наций. С. 85.

[45] Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 69.

[46] Там же.

[47] Кузанский Н. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 52.

[48] Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб., 1994. С. 76.

Таким образом, подлинное бытие в его абсолютной полноте, вне определенных формул и границ, абсолютное совершенство вне каких-либо сравнений, степеней и границ, т.е. бытие и предельное совершенство, неотделимые друг от друга, — это Абсолют, или Бог. И он «удовлетворяет» всем требованиям, предъявляемым абсолютному идеалу и с содержательной, и с формальной точек зрения, ибо «для Бога необходимо любить всех и осуществлять вечную идею Блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти; любовь, разум, свобода для Бога необходимы».[49]

Глобальные проблемы, бросившие вызов человечеству, фундаментальная из которых — духовный кризис, внешне проявляющийся в массовых явлениях наркомании, алкоголизма, убийств и самоубийств, — свидетельство того, что проблема персонального существования человека в мире на сегодняшний день не получила надлежащего решения.

Человек, даже высокообразованный, довольно-таки легко впадает в иллюзии относительно значимости собственной персоны. В тех случаях, когда нарушается привычный уклад жизни, когда «рвется социальная ткань», человек заглядывает внутрь себя и, неожиданно обнаружив собственную никчемность и ничтожество, впадает в состояние отчаяния и безнадежности. Общество гарантий не дает, у него самого нет ни внутреннего стержня, ни точки опоры. Человек перед выбором; либо фундаментальная зависимость от того, что свыше него, и тогда спасение только в «сверхъестественном плане бытия», либо...

На протяжении развития общества возникали различные идеалы, стремясь к которым люди надеялись создать справедливое и стабильное общество, гарантирующее им изобилие, безопасность и защиту [к примеру, идеалы обустройства индивидуальной жизни в гедонистическом или эвдемонистическом варианте, общество массового потребления, коммунистический рай на земле; образ идеального человека — мудреца, остающегося неизменно спокойным при любых обстоятельствах, конфуцианского «благородного мужа», гражданина античного полиса, служащего его интересам, идеального мужа или жены, мужчины или женщины — «Мисс» разного масштаба — от районного центра до Вселенной и, не последнего по значимости, идеального общественного устройства, всемирной монархии и т.п. и т.д.] При всем их разнообразии мерилом их высоты и совершенства оставался человек — «мера всех вещей». Хотя «современный человек сознает себя

---

[49] Там же С. 52.

внутренне свободным, выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, и утверждает себя центром всего», он, в сущности, не может быть абсолютным мерилом себя и окружающей действительности, ибо он является «только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности».[50]

Если исходить из того, что человек — это сложный синтез природного, биологического, психического и духовного [тело, душа и дух], и эти составляющие человеческой природы пребывают в различных пропорциях, склоняя в сторону своего максимального удовлетворения, можно предвидеть, к каким результатам придет человеческое сообщество, где искусство отстаивает эстетическое начало в противовес нравственному, культивируется «откровенность и вольность плоти», а ведущую роль играет «материально-телесный низ».

Главный закон иерархизации потребностей, по А.Маслоу; высшие потребности возникают только в том случае, если достаточно насыщены «низшие» /физиологические, потребность в безопасности/. Высшие потребности — «потребности роста» — это потребности в социальных контактах, в самооценке — в самоуважении, достижении, признании, одобрении, — в самоактуализации. Однако, самореализация, как известно, может выражаться в антиобщественном поведении, противоправных действиях, действиях против человечности.

Преодоление такого нравственного качества, как совесть и стыд, утрата чувства святости и благоговения вместе с эволюцией брачносемейных отношений /от «таинства» через «общественный договор», при котором нравственной стороне отношений придавалось особое значение, к неустойчивому гражданскому браку/ в значительной степени способствовало появлению и распространению детской беспризорности, криминалитету, алкоголизму, наркомании, убийствам и самоубийствам.

Распространение и внедрение в сознание СМИ ценностей западного мира, таких как «деньги, власть, престиж» способствует скорее дезорганизации социальной системы.

Таким образом, даже весьма поверхностное рассмотрение влияния различных идеалов позволяет сделать вывод; образ Абсолюта «прагматичен», ибо он является ценностным и непревзойденным нравственным ориентиром в жизни как отдельного человека, так и сообщества. Стремление к Абсолюту есть наилучшее решение выбора между Доб-

[50] Кузанский Н. Об ученом незнании. СПб., 2001. С. 49.

ром и Злом. Вера в Абсолют /как всеполноту, всеохватность и совершенство бытия/ повышает и меру ответственности человека за свое пребывание на Земле и в космическом пространстве.

Вера в Бога способствует удержанию и масс, и отдельных индивидов в рамках принятых обществом благоразумных норм поведения. Эту функцию религии хорошо понимали многие философы разных времен и народов. Развал империй, разрушение привычного уклада жизни напрямую связаны с «разрухой в головах людей», к которой ведет подмена подлинных и высоких идеалов.

Решить проблему нравственного воспитания с помощью марксистской идеологии не удалось. «Моральный Кодекс строителя коммунизма», оставшийся на бумаге, забыт; полиция нравов вряд ли сможет кардинальным образом исправить ситуацию, в которой нравственное одичание и нравственная деградация становятся статистически выраженным явлением.

Дорошенко Н.М.
(Санкт-Петербург)

О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Вопрос о соотношении исторической науки и философии сложен и противоречив. Поставлен он был несколько столетий назад, но особую остроту он приобрел в 20 веке, когда в ходе многочисленных дискуссий его обсуждение велось в различных философских аспектах: онтологическом, гносеологическом. логическом, методологическом и аксиологическом. Рассмотрим их подробнее.

В онтологическом аспекте историческая наука и философия истории соотносились как два уровня их предмета — исторического бытия. Наиболее четко принцип деления наук по предмету был выдвинут в Германии В.Виндельбандом, Г.Риккертом, Э.Мейером, в России — Д.М.Петрушевским в ранних статьях и др. По мнению Виндельбанда, « одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; ...одни отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты. /Виндельбанд В.Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб..1904.С.320- 324/. Противопоставив науки по предмету, он противопоставляет их по методу как номотетические или номографические и индивидуализирующие или идиографические.

ром и Злом. Вера в Абсолют /как всеполноту, всеохватность и совершенство бытия/ повышает и меру ответственности человека за свое пребывание на Земле и в космическом пространстве.

Вера в Бога способствует удержанию и масс, и отдельных индивидов в рамках принятых обществом благоразумных норм поведения. Эту функцию религии хорошо понимали многие философы разных времен и народов. Развал империй, разрушение привычного уклада жизни напрямую связаны с «разрухой в головах людей», к которой ведет подмена подлинных и высоких идеалов.

Решить проблему нравственного воспитания с помощью марксистской идеологии не удалось. «Моральный Кодекс строителя коммунизма», оставшийся на бумаге, забыт; полиция нравов вряд ли сможет кардинальным образом исправить ситуацию, в которой нравственное одичание и нравственная деградация становятся статистически выраженным явлением.

Дорошенко Н.М.
(Санкт-Петербург)

О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Вопрос о соотношении исторической науки и философии сложен и противоречив. Поставлен он был несколько столетий назад, но особую остроту он приобрел в 20 веке, когда в ходе многочисленных дискуссий его обсуждение велось в различных философских аспектах: онтологическом, гносеологическом. логическом, методологическом и аксиологическом. Рассмотрим их подробнее.

В онтологическом аспекте историческая наука и философия истории соотносились как два уровня их предмета — исторического бытия. Наиболее четко принцип деления наук по предмету был выдвинут в Германии В.Виндельбандом, Г.Риккертом, Э.Мейером, в России — Д.М.Петрушевским в ранних статьях и др. По мнению Виндельбанда, « одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; ...одни отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты. /Виндельбанд В.Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб..1904.С.320- 324/. Противопоставив науки по предмету, он противопоставляет их по методу как номотетические или номографические и индивидуализирующие или идиографические.

Хотя Виндельбанд противопоставляет, главным образом, исторические и естественные науки, но историческую науку он однозначно причисляет к индивидуализирующим или идиографическим наукам. Такого же мнения придерживался Э.Мейер «...предметом истории всегда является исследование и изображение частных, единичных фактов». /Мейер Э. Теоретическме и методологические вопросы истории М..1911, С.40/. Противопоставление предметов исторической науки и философии приводило к противопоставлению задач историка и философа: историк описывает события; философ объясняет их; историк констатирует исторические факты, философ обобщает их и на основе обобщения создает исторические теории. Разница, следовательно, в уровне обобщения исторического материала. В определенной степени эта традиция продолжалась в советской философской литературе, где сопоставлялись предметы исторической науки и исторического материализма. В ходе неоднократных дискуссий выявились три концепции. Согласно первой, излагаемой в философских работах конца 50-х – начала 60-х годов В.С.Калашникова, И.Сосонкина, Е.Ф.Сулимова, Ж.Туленова и др. предметом исторической науки являются исторические факты, события, а предметом исторического материализма — законы общественной жизни. Подчеркивая теоретический статус исторического материализма, авторы этой концепции невольно оставляли историческую науку на эмпирическом уровне. Сторонники второй концепции, особенно ярко проявившейся в дискуссии конца 60-х—начала 70-х годов в трудах М.А.Барга, А.Я.Гуревича, Н.А.Девяшина, Е.М.Жукова, А.Я.Кертмана, С.Попова, Е.Б.Черняка, С.Д.Яроша и др., предметом исторической науки стали считать не только исторические факты, но и законы на уровне особенного, так называемые «особые исторические законы» или «специфические исторические закономерности», а предметом исторического материализма — законы на уровне общего. Представители третьей концепции, характерной для дискуссий начала 80-х, включали в предмет исторической науки законы всех уровней абстрагирования /общего, особенного и единичного/, как бы одетые в «конкретно-исторические одежды». В итоге установка только на предмет, только на разные уровни исторического бытия, без учета познавательных средств и способов получения исторических знаний привела к разочарованию в онтологическом подходе и смене ориентаций.

На первое место выдвинулся гносеологический или эпистемологический подход, сторонники которого вслед за Кантом акцентировали внимание на проблемах, связанных с историческим знанием, спо-

собами его получения и критериями проверки его истинности. В отличие от онтологического подхода здесь предметом исторического познания стало признаваться не историческое бытие, а историческое знание. В этом аспекте историческая наука и философия истории соотносились как два уровня исторического знания. Процесс исторического познания мыслился как процесс сопоставления одних исторических знаний с другими, ранее достигнутыми; процесс получения новых знаний — как историческая критика. Различие между исторической наукой и «критической философией» виделось в уровнях исторической критики. Уделом историка объявлялась критика исторических источников. Удел философа — критика знаний, добытых разными историками. Главная задача философа — поиск критериев истинности исторических знаний и на их основе проверка и отбор истинных знаний и отбрасывание ложных или сомнительных концепций. Задачи этого направления одним из первых выразил В.М.Хвостов в 1914г.: «Критическая философия должна отправляться от факта научного познания и базироваться на данных, добытых научным исследованием. При этом она ставит задачей выяснить самые первоосновы научного знания. Специальной проблемой философии является, прежде всего, проблема гносеологическая, т.е. вопрос о самом познании, его предмете и его образовании, и о границах эмпирического познания, затем философия ставит себе целью исследовать те общие принципы, которые лежат в основе уже добытого знания, попытаться свести их в систему и, в случае нужды, предложить свои гипотезы для восполнения пробелов, оставляемых наукой, но с сознанием предположительности такого рода дополнений. Понимаемая таким образом философия не только не содержит в себе элементов, вредных для науки, но, напротив, является необходимой предпосылкой научного исследования, помогает науке уяснить самое себя. Те задачи, которые критическая философия выполняет вообще по отношению к науке, философия истории выполняет специально по отношению к исторической науке» /Хвостов В.М. Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории. М,.1914. С. 6-7/.

С гносеологическим подходом оказались тесно связаны логический методологические подходы. В логическом аспекте историческая наука и философия истории соотносились как два уровня исторического исследования, два уровня исторического мышления. В задачи исторической науки представителями логического позитивизма вменялось проведение исторических исследований, в задачи философии истории — операциональное определение практики исторического

исследования, обоснование применяемых в историческом исследовании формально-логических структур, формулировка правил исторического исследования. Задача философа — указать критерии правильности исторических построений /на различие критериев правильности и истинности справедоиво указывал П.В.Копнин/. Философу, таким образом, отводилась роль контролера или ревизора, проверяющего правильность исторических конструкций.

В методологическом аспекте историческая наука и философия истории сопоставлялись как два разных способа исторического мышления. Метод исторической науки определялся как конкретно-исторический, метод философии истории — как абстрактно-логический. Отличие этих методов, как известно, подробно разъяснялось Ф.Энгельсом. В методологической литературе совершенно справедливо указывалось и указывается на две тенденции: одна связывается с обобщением методологического опыта историков, другая — с применением философской методологии к конкретно-историческим исследованиям; одна связывается с обобщением методологического опыта историков, другая — с применением философской методологии к конкретно-историческим исследованиям. Наличие этих двух тенденций отмечал М.М.Хвостов: «Тут призваны работать рука об руку и историки, и философы. Первые должны внести сюда привычку к анализу конкретного исторического материала, сознательный эмпиризм, отличный от прежнего эмпиризма, «инстинктивного», вторые принесут пользу своей привычкой возвышаться над определенной группой явлений и применять к анализу этих явлений общие теоретико-познавательные принципы» /Хвостов М.М.К вопросу о задачах истории. Сб. Статей, посвященных В.О.Ключевскому.М..1909. С.794-795/. Эти две тенденции прослеживаются и в зарубежной методологии истории /У.Дрей, Э.Хобсбоум и др./.

И, наконец, в аксиологическом аспекте, сущность которого применительно к исторической науке выяснялось в Германии в трудах Г.Риккерта. а в России — в трудах Н.И.Кареева. А.С.Лаппо-Данилевского, В.М.Хвостова и др., историческая наука и философия различались как разные системы ценностей. Риккерт полагал, что исторической науке вообще не следует производить ценностный отбор, отнесение к культурным ценностям. По его мнению, «царством ценностей» может заниматься только философия истории: «Предоставив всю область эмпирического бытия специальным наукам и подчинившись необходимости отречься от желания проникнуться в метафизическую сущность мира, философия оставляет себе царство ценностей, в кото-

ром она видит свой истинный домен». /Риккерт Г./ По мнению Н.И.Кареева, историческая наука описывает то, что есть /или было/ и как оно есть /или было/. А затем уже, после того, когда научно констатированы факты, найдены их причины, указаны их изменения и сделаны на их основе обобщения, ученые могут заняться оценкою того, что установлено наукой. /Кареев Н.И. Теория исторического знания СПб.,1913. С.269/. Добавим, что роль философии здесь не может быть сведена к выработке критериев оценки исторических фактов: эстетических, нравственных, правовых, политических, религиозных и пр., но философия здесь так же, как и в других аспектах, должна выполнять главную селективную функцию отбора исторических ценностей. Таким образом, наиболее полное понимание взаимосвязи философии и исторической науки возможно лишь при рассмотрении всех указанных аспектов.

Комаров В.Д.
(ГМА им. адм. С.О.Макарова)

ФИЛОСОФИЯ КАК СВОБОДОМЫСЛИЕ

Философия родилась в истории культуры как первый вариант теоретического мышления о природе бытия. Преодоление антропоморфности мифологической картины мира было первым шагом свободомыслия.

В истории философии можно проследить прогрессирующее изменение оснований всеобщего свободомыслия. Если усмотреть смысл такого свободомыслия в построении общей картины мира и ее использовании для объяснения феномена человека, то можно видеть, как нарастала содержательность и фундаментальность философствования.

В античности философствование предстает как освобождение человеческого блага от жестких рамок космического Логоса. Порабощение человека социальным Логосом в эпоху эллинизма и римской цивилизации формирует скептицизм как замкнутое в себе свободомыслие. В Византии под влиянием православия этот скептицизм приобретает форму исихазма.

Богословское свободомыслие Средневековья дает простор философствованию на основании освобождающей человека от оков материальности божественной благодати. Эпоха Возрождения формирует философское свободомыслие на основе практического восстанов-

ления единства души и тела в процессе освобождения от церковно-догматической картины положения человека в мире.

Философское самосознание человечества получает качественно новый импульс в пантеистическом материализме Спинозы. Здесь свободомыслие осознает себя на уровне всеобщности, понимая свободу вообще как познанную человечеством природную закономерность (общество понимается как человеческая часть природы). Тем самым открывается путь к научно-обоснованному свободомыслию как его более высокому градусу.

Переход философствования на качественно новую базу теоретического мышления снова раздвигает рамки свободомыслия. Углубленное познание человека как части природной материи освобождает философское мышление от узких рамок сословно-догматической антропологии. Мир предстает в качестве бесконечного объективного пространства для любых проявлений человеческой воли.

Происшедшее в лоне немецкой философии превращение философских наук в методологическую систему теоретического мышления означало исторически и по существу новую ступень в развитии философского свободомыслия. Последнее обретает имманентную рациональную основу и становится родовой функцией философии как науки о формах всеобщего.

В диалектико-материалистической философии всеобщее свободомыслие обретает закономерную форму, сбрасывая вместе с созерцательностью свой прежний субъективизм (особенно фихтеанского и ницшеанского толка). Основанием интеллектуального свободомыслия становится принцип единства теории и практики, выражающий актуальную бесконечность познания и освоения мира человеческим родом.

На основании имманентного единства теории и практики, тождества научного мышления и человеческого бытия относительную устойчивость обретает оппозиционная функция философского свободомыслия. Если раньше, в донаучном состоянии, философское свободомыслие проявлялось в частной, фрагментарной оппозиционности господствующему мировоззрению, то философская наука выражает свое свободомыслие по отношению ко всякой официальной идеологии. Ведь официальная идеология есть мировоззренческий плод застывшей картины мира, а философски развитое научное мышление непрерывно творит развивающуюся картину мира, и на основе последней рождается неофициальная идеология. Антиидеологическая функция философской науки неизбывна.

История философии свидетельствует, что свободомыслие расцветает, как правило, в период созревания социально-революционного поворота в общественном развитии. Философская мысль более чутко «предчувствует» приближение грозы, которая не только обносит всю культурную среду человеческой жизни, но и осмыслит предстоящую грандиозную переоценку ценностей жизни и культуры. Именно коренное свободомыслие позволяет понять направленность этого грандиозного духовного переворота.

Ценностный аспект свободомыслия обусловлен органичной взаимосвязью партийности и научности в развитии интеллектуального опыта человечества. Партийность выражает ту сторону этого опыта, которая связана с групповой расчлененностью общественного разума, тогда как научность характеризует качество, уровень существенной всеобщности этого разума. Именно философское свободомыслие позволяет интеллекту преодолевать узкий горизонт группового идеологического догматизма и вырываться на простор объективного исследования новой ойкумены. Научность конкретно выражает те стороны философского знания о практическом единстве духовного и материального миров, которые ему присущи по предельно абстрактной природе (всеобщность, системность, существенность, интерсубъективность, эвристичность, практичность). Притом по мере превращения научной философии в науку о формах всеобщего предельно абстрактное свободомыслие органически сочетает оптимальность с конкретной эссенциальностью. Правда, здесь философию подстерегает лишь одна опасность — возможность низвергнуться в пропасть иррационализма, если бесцельно разгуливать по тончайшему рубежу между познанным и непознанным.

Философия как наука обладает абстрактнейшим стремлением к свободомыслию, потому что для нее фактически не существует никаких границ для развития интеллектуального духа. Расширяющейся базой свободного полета интеллекта становится спектр философских наук (ныне это диалектика, философия природы, философская антропология, социальная философия, праксеология, философская герменевтика, аксиология, культурология, науковедение).

Весьма своеобразно проявляется закономерное развитие свободомыслия в России как евразийской цивилизации. Здесь абстрактнейшее стремление к новому формируется как специфическое сочетание скептического исихазма (порой манихейского гнозиса) с рациональностью интеллекта. Исторически это сочетание обнаруживается то в форме ересей, то в форме социального юродства (нестяжатели и иосиф-

лине), то в форме русской историософии. Эту специфичность нашего философского свободомыслия в XIX – XX веках ярко выразили в разных ипостасях концепция «русской идеи», философия космизма, евразийская философия. Высокий интеллектуальный потенциал такого свободомыслия преодолевает идеологические границы и западнистского рационализма, и православной религиозности, и марксистского догматизм, и либерально-демократического плюрализма. Поэтому, например, высокое интеллектуальное содержание «русской идеи» до сих пор не могут понять ни советские, ни российские, ни западные, ни восточные философы.

Естественно, в заключительной части предложенных суждений о философичности свободомыслия возникает вопрос: существует ли высший, всеобщий критерий свободомыслия особенно для философской науки? Разумеется.

Вся практическая история развития психологии, философии, науки и техники, культуры вообще свидетельствует: масштаб свободомыслия измеряется интеллектуальным «градусником», планшетом которого является космопланетарное человеческое благо, а шкалой – динамический набор вечных истин. Познание истинного блага и путей к нему есть единственная цель философского свободомыслия.

Иванов Б.И.
СПбФ ИИЕТ РАН

ПРОБЛЕМА ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Одной из важнейших проблем, активно обсуждаемых и анализируемых современными философами техники, является проблема ответственности человека за создаваемый им техногенный мир.

Попробуем осмыслить эту проблему, и начнем с определения места технической реальности в составе реальности вообще, т.е. с ответа на вопрос, где в многообразии форм материального и идеального бытия реальности и мира вообще находится место технической реальности, технического мира в целом.

Ответ на этот вопрос и прост, и сложен одновременно. Техническая форма бытия материи, техническая реальность, техногенный мир в целом, являясь относительно самостоятельным образованием, взаимодействует со всеми остальными формами бытия, т.е. косвенно включает их в свой состав.

Однако, с другой стороны, в каждый данный исторический момент использование такого арсенала всегда ограничено технико-технологическими возможностями и экономической целесообразностью, а также экологической допустимостью такого использования.

Следовательно, абсолютно полное использование всех форм бытия для создания технической реальности и техногенного мира в целом в принципе невозможно, т.к. доведенное до своего логического завершения оно, в противном случае, привело бы к полному вытеснению техносферой биосферы, а следовательно, к самоуничтожению цивилизации.

Таким образом, существование технической реальности, техногенного мира в целом в рамках реальности и мира в целом внутренне противоречиво. И смысл этого противоречия заключается в том, что техническая реальность включает для своего создания и использования всю реальность и весь мир и в то же время не включает их. То есть техническая реальность и техногенный мир являются частью реальности и мира в целом и в то же время этой частью не являются, противостоя этой реальности и этому миру.

И чтобы это противостояние не было антагонистическим, необходимо, чтобы при создании технической реальности и техногенного мира в целом, человек опирался в своей деятельности на твердые этические принципы.

Среди этических проблем, непосредственно связанных с техническим прогрессом, одной из важнейших выступает проблема ответственности.

Это новое направление в традиционной этике рассматривается, например, немецкими философами техники в трех аспектах: ответственность по отношению к природе, по отношению к человеку и по отношению к самой технике, ее созданию и применению.[51]

Не отрицая правомерности вычленения и анализа проблемы ответственности по каждому из названных аспектов, подчеркнем принципиальную важность целостного ее рассмотрения, предусматривающего учет всех сторон и граней проблемы ответственности. ибо в целостной системе «природа — человек- техника» каждая из ее подсистем, являясь относительно самостоятельной, в то же время тесно связана с другими подсистемами, развитие которых определяет развитие данной подсистемы и, в свою очередь, испытывающих на себе влияние данной подсистемы.

---

[51] Философия техники в ФРГ (пер. с нем. и англ.), М., 1989, С. 17-18.

Более того, именно идея ответственности позволяет такие разные подсистемы, как природа, человек и техника сделать единым целым в человеке, в единстве его ответственности. Эта идея ответственности применительно к трем областям человеческой культуры — науки, искусства и жизни — была разработана нашим соотечественником, крупным философом и мыслителем М.М.Бахтиным (1895-1975) в его двухстраничной статье «Искусство и ответственность», опубликованной в невельском однодневном альманахе «День искусства» в 1919 г.[52] Это было первым и программным выступлением Бахтина, предваряющим замысел его основной работы «К философии поступка».[53]

Важнейшие методологические принципы, высказанные М.М.Бахтиным, в своих статьях могут послужить основой и для характеристики ответственности ученых и инженеров.

Выделив в целостной системе мироздания три сферы: «природу», «общество» и «технику», попробуем доказать, что все они также обретают единство в личности, которая и приобщает их к единству, единству ответственности.

Раскроем эту диалогическую логику ответственности на примере взаимоотношений общества и техники. При этом неправомерно для оправдания безответственности при создании техники ссылаться на потребности общества в соответствующей технике. Потребности в технике, игнорирующей природу и общество и сами игнорируемые ими, не есть истинные природно-социальные потребности, есть чисто технические потребности, где техника из средства превращается в самоцель, и истинный пафос взаимоотношений общества и техники заключается лишь в том, чтобы облегчить свою задачу, снять свою ответственность, ибо обществу легче создавать технику, не считаясь с естественной природой и своей собственной природой, так же как технике функционировать, не считаясь с интересами общества и отвечая ему и природе отрицательными социальными и экологическими последствиями.

Ни правда общества, оправданная в своих границах, ни правда техники, тоже суверенной в своей определенности, не являются подлинной, органической правдой, не говоря уже об «органическом» слиянии этих правд в одну истину. Как же тогда возможно добраться до правды?

---

[52] Махлин В.Л. Философия поступка. М., 1990. С. 12-14.

[53] Бахтин М.М. К философии поступка//Философия науки и техники. М., 1988. С. 108-122.

С помощью Бахтинского принципа «единства ответственности», который применительно к системе «природа — общество — техника» формулируется следующим образом: природа, общество, и техника не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности. И обретается это единство в «ответственной» деятельности ученых и инженеров по познанию природы и использованию ее законов при создании такой техники, которая не угрожала бы ни природе, ни человеку, ни обществу.

Проблема ответственности является одной из важнейших среди этических проблем, непосредственно связанных с техническим прогрессом. Но при этом возникает вопрос, является ли это новым направлением в традиционной этике или речь должна идти о формировании инженерной этики или техноэтики как одного из направлений или разделов философии техники?

Попытаемся ответить на этот вопрос.

Некоторые размышления по вопросу соотношения традиционных этических норм и новых моральных ситуаций приводят к выводу, что последние при определенных условиях могут быть деструктивными (разрушающими) по отношению к устоявшимся, традиционным ценностям. Например, какая-либо промышленная компания или корпорация в ряде случаев предпочитает иметь у себя в штате сотрудника или инженера, в моральном отношении, мягко говоря, не слишком безупречного, но прекрасного специалиста, чем специалиста невысокого профессионального уровня, пусть даже с высочайшим нравственным авторитетом. А это означает, что новые моральные ситуации в современном техногенном мире не позволяют «уложить» их в прокрустово ложе традиционных этических норм классической этики. И, следовательно, инженерная этика или техноэтика необходима. Но каков же в таком случае будет ее статус — новой науки или нового научного направления в рамках, например, философии техники?

Обратимся к опыту западных стран. Анализ их литературы показывает, что там существует инженерная этика.[54] Но что понимается там под инженерной этикой и каков ее статус?

---

[54] Иванов Б.И. К вопросу о статусе инженерной этики или техноэтики (на примере России)//Проблемы деятельности ученого и научных коллективов. Международный ежегодник. Вып. XVI, т. II. Материалы XIII сессии Международной школы социологии науки и техники / Под ред. профессора С.А.Кугеля. СПб: Изд-во СПб ГТУ, 2001. С. 29-34.

По мнению западных ученых, инженерная этика — это искусство большинства инженеров, активизирующее их деятельность и сдруживающее профессионалов. Ее отличие от общей этики состоит в том, что она призвана не только показать, как мыслящие инженеры представляют себе наилучший вариант практического достижения конечных целей и нравственных идеалов человеческой активности, но и сформулировать такие «каноны» или «этические коды», руководствуясь которыми инженер лучше продвигается в обществе, используя то место, где он служит.

Сформулированы три наиболее общих таких компонента:

1. инженер должен стараться увеличивать компетенцию и престиж технической профессии;

2. быть честным, справедливым и беспристрастным в вопросах технической политики;

3. использовать свои знания и мастерство для улучшения благосостояния общества.

Принципиальное значение при этом приобретает понятие инженерной среды, факторами формирования которой являются:

1. способ приобщения к данной профессии;

2. возможности профессиональной карьеры;

3. существование профессионального престижа;

4. наличие типичной для инженерно-технических работников профессиональной ориентации и особого содержания профессиональных функций;

5. работа профессиональных клубов, обществ и других форм объединения.

Предлагаемый западными специалистами подход к определению содержания инженерной этики указывает на родственность этой проблематики с проблематикой, анализируемой в философии техники, и, следовательно, инженерная этика является одним из направлений или разделов философии техники.

Николаева Г.Е.
(СПбГУ)

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Механизмы «врастания» человечества в природу разнообразны и взаимосвязаны, они не сводятся просто к биологическим, техническим или социальным процессам. В своем взаимодействии они представляют собой сложное системное целое, где один «пласт», накладываясь на другой, видоизменяет своим давлением третий.

Современный этап развития общества характеризуется глубоким противоречием между успехами цивилизации и негативными воздействиями общества на окружающую среду. Научно-технический прогресс имеет двойственный характер. С одной стороны, он служит для удовлетворения растущих потребностей человечества в материальных и духовных благах. А с другой — рост потребления отрицательно воздействует на природу, разрушая и загрязняя естественные ландшафты, истощая почву, уничтожая фауну и флору.

В биологическом плане экологический кризис — это разрушение экологических систем, вымирание живых организмов: растений и животных, снижение производительности природы, а также усиление страданий и даже гибель людей. Непосредственной причиной этих процессов является загрязнение окружающей среды.

Научно-техническая причина кризиса заключается в том, что всякая технология современного производства, в той или иной мере, так или иначе вызывает загрязнение среды, а при современной интенсивности производства оно огромно.

Промышленное развитие является основой экономического развития, а, следовательно, и подъема социально-экономического уровня жизни общества. Однако промышленное развитие во всем мире шло и продолжает идти без должного учета исчерпаемости многих видов невозобновимых ресурсов и понимания того обстоятельства, что восстановительные способности живой природы не беспредельны.

Экологические проблемы в той или иной мере всегда сопутствовали становлению и развитию цивилизации. Но то, что было в прошлом, не идет ни в какое сравнение с противоречиями, возникающими при взаимодействии общества и природы в современную эпоху. Неограниченное использование природных ресурсов и свободное удаление отходов в окружающую среду привело к тому, что во многих

странах практически не осталось экосистем (комплексов, в которых между биотическими и абиотическими компонентами происходит обмен веществом, энергией, информацией), способных в полной мере выполнять свои средообразующие функции. Загрязнение среды разрушает природу, культурные и исторические ценности, угрожает здоровью людей.

Погоня за прибылью, конкуренция, ориентация на технику и технологию, обеспечивающие наивысшие прибыли, породили прогрессирующее противоречие между как будто возросшей властью человеческого общества над природой и все большим несоответствием его технического базиса экологическим требованиям, т.е. неспособностью в должной мере предотвращать и противостоять «ответным реакциям» среды обитания, вплоть до экологических бедствий. Это противоречие приняло форму глобального кризиса.

Современная цивилизация — техногенная цивилизация, в том смысле, что важнейшим ее признаком является ускоренный технико-технологический прогресс. Техногенная цивилизация является довольно поздним продуктом человеческой истории. Ее предпосылками были культура античного полиса и христианская культура европейского средневековья. Синтез их достижений в эпоху Ренессанса сформулировал культурные предпосылки на базе которых XVII веке начался разбег техногенной цивилизации. Научно-технические революции делают ее чрезвычайно динамичным обществом, вызывая, часто на протяжении жизни одного-двух поколений, радикальное изменение основных социальных связей и форм человеческого общения.

Как традиционный, так и техногенный тип цивилизационного развития характеризуется соответствующей системой фундаментальных ценностей и мировоззренческих ориентиров. Они образуют нечто вроде генома культуры, обеспечивающего воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях. Изменение этих ценностей является обязательной предпосылкой для смены типа цивилизационного прогресса.

Доминантой в культуре техногенной цивилизации является идея деятельно-активного отношения человека к миру. Активность человека понимается прежде всего как направленная вовне на преобразование и переделку внешнего мира, в первую очередь природы, которую человек должен подчинить своей власти. Внешний мир рассматривается как арена деятельности человека, как если бы мир и был предназначен для того, чтобы человек получал необходимые для себя блага, удовлетворял бы свои потребности.

В техногенной цивилизации преобразующая деятельность расценивается как процесс, обеспечивающий власть человека над предметом, господство над внешними обстоятельствами, которые человек призван подчинить себе. Изменяя путем приложения освоенных сил не только природную, но и социальную среду, человек реализует свое предназначение творца, преобразователя мира.

Современная техника сегодня способна действовать на очень дальние расстояния, а вот обслуживающие ее люди так и не научились распространять традиционную любовь к ближним до любви к дальним.

Полное прекращение техники и индустриализации, технического и экономического прогресса было бы таким же фатальным, как и ничем не ограниченная, все более «самопорождающаяся» сверхтехнизация, захлестывающая сама себя технико-индустриальная динамика. Человеку крайне необходимо больше ответственности, мудрости, разумной меры в обращении с техникой, окружающей средой, землей, жизнью, природой и обществом. Сегодня сила обязывает так же, как и знание.

Не может быть сомнения в том, что экологический застой, если бы он наступил, тоже привел бы к катастрофе со снабжением, к голоду в перенаселенных регионах мира. От техники можно отречься вообще только ценой неизбежной катастрофы.

Вступление человека в супертехнический век, в полосу глобального демографического взрыва не оставляет более открытой дороги «назад к природе». Как чрезмерное увлечение техникой, так и отказ от нее несостоятельны. Мудрость лежит в соблюдении меры, в ориентации на средний путь, в соблюдении мудрого правила «ничего сверх меры!», о чем знали еще античные мудрецы задолго до всемирной «технической революции». Соблюдению меры, мудрому обращению с техникой мы должны учиться, и это необходимо распространять в обществе, в его сознании. Разум и разумная мера во всем приобретают сегодня характер неотложности выживания. При этом подразумевается моральный разум, а не голая техническая рациональность.

Виновником экологического кризиса является именно человек, т.к. никакому иному биологическому виду не удалось до сих пор уничтожить столь большое число других видов, необратимо изменить экологическую ситуацию на нашей планете. Следовательно, ответственность за хищническое использование природы необходимо возложить на то специфическое преимущество человека, каковым и является присущая именно ему форма рациональности.

В.Хесле считает: «Человек одновременно являющийся как субъектом, так и объектом экологического кризиса, по-видимому отрекся от идеала мудрости, ибо мудрость стремиться к гармонии, но не к разрушению».[55]

На нынешнем этапе своей истории человечество должно научиться предвидеть надвигающиеся кризисы и изменением своего образа жизни, своих потребностей и характера активной жизнедеятельности создавать новую экологическую нишу. Это в современных условиях означает смену самого способа эволюционного развития.

Выработка новых стратегий экологического выживания предполагает не только выдвижение идеалов, нового отношения человека к природе, но и анализ возможных технологий их реализации, выявление тех естественных «точек роста», которые возникают в самом развитии техногенной цивилизации и связаны с трансформацией ее глубинных ценностей.

Елькина Е.Е.
(СПбГЭТУ)

ПРОБЛЕМА ОТВЕТСТВЕННОСТИ: ОТ ТЕХНИЧЕСКОЙ ЭТИКИ К ЭКОЛОГИЧЕСКОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ

Стремительное развитие науки и техники в XX веке коренным образом изменило все сферы жизнедеятельности современного общества. Глобальный характер негативных последствий, порожденных научно-техническим прогрессом, привел научное сообщество к осознанию границ технического преобразования мира и необходимости переосмысления проблемы ответственности как комплексной.

История исследования проблемы ответственности своими корнями уходит в XVIII век, где ответственность рассматривалась как публичная подотчетность, регламентация действий власти в отношении своих подданных. В XIX веке проблема ответственности проистекала из философского романтизма как критической оценки научной эпистемологии и индустриальной практики.

С середины XX века обсуждение проблемы социальной ответственности было вызвано потребностью самих ученых, занимавшихся

[55] Хесле В. Философия и экология. М.: Наука, 1993. С 41.

ядерными исследованиями, ознакомить общественность с возможными негативными последствиями использования ядерной техники. С 70-х годов в связи с комплексным характером проблем, порожденных научно-техническим развитием (загрязнение окружающей среды, кризис перепроизводства, угроза ядерной войны и др.) понятие ответственности исследуется с позиций многофакторного анализа с целью выработки стратегии управления научно-техническим прогрессом. Программа включает в себя ряд положений: 1) рационализацию социального устройства в планетарных масштабах; 2) углубление научно-гуманитарных исследований с учетом сложности мира как целого; 3) оценку новых изобретений и технологий с целью постановки прогресса на службу интенсивному повышению уровня жизни, гуманизации труда; 4) переориентацию в использовании энергий и др.

Вопрос сейчас состоит, во-первых, в том, кто должен и кто в состоянии принять такую стратегию и, во-вторых, каким образом ее реализовать во всех мелких технических решениях. В принципе, экспертным советам в большинстве стран мира понятно, как должна выглядеть стратегия технического развития. Не вполне ясными остаются пути и темпы изменения сегодняшней технической политики, а также критерии оценки этих изменений. Большие разногласия существуют в вопросе о том, какие меры должны принимать отдельные страны. Несмотря на то, что все согласны с целями международной политики по охране окружающей среды, собственные экономические интересы отдельных государств препятствуют ее реализации. Примером эффективного международного сотрудничества является контроль за нераспространением ядерных технологий.

Эффективное управление политикой технических изменений требует разделения задач и видов ответственности. Ф.Коллинз, рассматривая проблему ответственности в инженерной деятельности в работе «Специальная ответственность инженеров», выделяет три вида ответственности. Трехуровневая структура ответственности включает в себя: индивидуальную ответственность инженеров в сфере повседневной практики, коллективную ответственность специалистов в соответствующих областях применения технологий, гражданский контроль за внедряемыми технологиями в виде публичных обсуждений их возможных деструктивных последствий.

Наиболее разработанными в настоящее время являются положения инженерной этики. Комиссия Союза немецких инженеров выделяет восемь ценностных критериев, предъявляемых техническим изобретениям: способность функционирования, экономичность, бла-

госостояние, здоровье, безопасность, качество окружающей среды, качество общества, развитие личности.[56] В иерархической структуре ценностных критериев техники могут происходить незначительные изменения, но в целом задача оценки техники состоит в установлении в качестве основы общественно признанных решений.

Х.Ленк и К.Митчем особое внимание уделяют вопросам инженерной этики в связи с проблемами контроля за развитием информационных и биотехнологий, ядерной техники. Ленк считает, что в виду динамического характера развития техники моральная ответственность должна всякий раз создаваться заново как моральная ответственность личного и сверхличного типа.[57] Он выделяет восемь основных областей, требующих учета новых точек зрения относительно этики. Среди них: оценка технологий, вызывающих необратимые экологические изменения, ответственность в отношении нерожденной жизни, в связи с манипуляцией человеком в сфере медицинских технологий, ответственность в связи с использованием генной инженерии, массового внушения, оценка информационных технологий, применяемых в частной жизни человека в компьютеризированном обществе и др. Сегодня компьютерные системы принимают решение об ответных ядерных ударах. В различных информационных системах использован значительный объем личных данных большого числа граждан, причем эта тенденция усиливается в связи с проблемами борьбы с терроризмом и др. Философам и ученым еще предстоит определить границы компьютеризации общества с учетом изменения системы ценностей в связи с внедрением новых информационных технологий.

Х.Йонас рассматривает понятие «ответственности» как производное от «власти» и «знания», связывая необходимость нового понимания прав и обязанностей человека-техника в связи с глобальной технизацией жизни. Чем больший отклик обсуждение этой проблемы находит в обществе, тем яснее осознается опасность технического развития, управляемого преимущественно экономическими интересами. Никогда прежде человек не имел такой технической власти. В связи с широким распространением компьютерных технологий информация становится сегодня символом власти. Знания не только усиливают власть, но также повышают ответственность.

---

[56] См.: Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности // Философия техники в ФРГ / Пер. с нем., англ. М: Прогресс, 1989. С.412.

[57] Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники // Там же. С.387.

Ф.Рапп рассматривает проблему ответственности в связи с управлением технологическим развитием не только как нормативную, но и как мировоззренческую, связанную с осознанием границ технологического воздействия на мир. Х.Люббе полагает, что двойственное влияние НТП на современную цивилизацию связано с кризисом управления; ответственное отношение к технике предполагает развитие «цивилизационной чувствительности», концептуальное осмысление данной проблемы на уровне теории и идеологии.

Глобальные проблемы, порожденные научно-техническим развитием, носят системный характер. В XX столетии человеческая техническая деятельность, несмотря на определенные меры гражданского контроля, привела к значительному сокращению ресурсов планеты, к исчезновению многих видов растений и животных, к разрушениям биосферы. Недостаточность ресурсов в совокупности с ростом населения в слаборазвитых странах явилась причиной экономических, политических конфликтов, этнического насилия и т.п. Концептуальное рассмотрение проблемы ответственности требует ее постановки в более широкий теоретический и социально-культурологический контекст. Эта задача предполагает, прежде всего, переосмысление мировоззренческих установок современной цивилизации в духе экологического мышления с учетом перспективных направлений научных исследований в области синергетики, космологии, теории информации, молекулярной биологии, трансперсональной психологии и др. Новое концептуальное понимание проблемы ответственности может быть получено из осмысления роли «знания» и «власти», формирующих ответственность общества за результаты научно-технического преобразования мира, на основе междисциплинарного экологического подхода.

Вопросы экологической этики впервые были поставлены А.Швейцером в 1923 году. Высшим требованием экологической этики он считал сохранение и защиту всех видов жизни, за исключением необходимого убийства бактерий или животных с целью выживания человека. Основы экологического движения заложил норвежский философ А.Наэсс в начале 70-х годов XX века. Он разделил экологию на поверхностную (ориентированную на человека и рассматривающую природу как объект человеческих преобразований, в качестве потребительской ценности), и глубинную, воспринимающую мир и человечество как сеть взаимосвязанных феноменов, как особую «паутину жизни» Суть глубокого экологического мышления — в осознании многообразных связей человеческого сообщества с природной и космической жизнью. Оно позволяет по-новому взглянуть на непрерывность уровней организации жизни. Его ос-

новными принципами являются: коэволюция с природой; отказ от доминирования человека в природной среде; формирование нового экологического сознания и применение его принципов во всех сферах жизнедеятельности человека.

Принципы социальной экологии представляют основу для экологического образа жизни и деятельности по защите окружающей среды, отказ от «доминаторной» системы социальной организации, формирование новой системы ценностей. Власть как господство является экстремальной формой самоутверждения в современных иерархических системах: политической, военной, корпоративной. Идеальной социальной структурой сторонники социальной экологии считают сеть, в которой проявляется иная форма власти как способность влиять на других. Реализация сетевого принципа в организации социальных институтов будет способствовать взаимозависимому характеру ответственности всех членов сети в процессе деятельности и за ее результаты

В вопросе о формировании новой системы ценностей сторонники экологического движения ратуют за отказ от антропоцентрических ценностей в пользу «экоцентрических». Когда система экологических представлений укореняется в повседневном сознании, утверждаются новые этические принципы. В контексте глубокой экологии утверждается, что ценности присущи всей живой природе. Взаимосвязи индивида и природы обнаруживаются в духовном опыте, связанном с расширением сознания, и составляют основу глубинной экологии. Между экологическим восприятием мира и поведением существует психологическая, а не логическая связь. Ее исследование представлено в работах по трансперсональной психологии С.Грофа, Р.Монро и др. Философ Д.Уорвик ввел термин «трансперсональная экология», историк культуры Т.Розак использует понятие «экопсихологии».

Как показывают исследования Матураны и Варелы, Л.Маргулис и Д.Сагана в молекулярной биологии, все живые системы можно рассматривать как сети в многослойной структуре живых сетей, вложенных в другие живые сети. Организмы представляют собой совокупность автономных, но взаимосвязанных клеток, популяции — сети организмов, принадлежащих отдельным видам, экосистемы — сети одноклеточных и многоклеточных организмов, принадлежащих различным видам — своеобразные «паутины жизни».[58] Теория автопоэ-

[58] Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. Киев: София, 2002. С.228.

за, как и теория диссипативных структур И.Пригожина, рассматривает творчество — создание новых конфигураций — ключевым свойством живых систем. Работы Л.Маргулис в области микробиологии и Д.Лавлока в теории эволюции установили, что эволюция живых организмов тесно взаимосвязана с эволюцией окружающей среды, единство конкуренции и кооперации представляют единый коэволюционный процесс. Исследования микробиологией механизмов передачи генетической информации бактериями (рекомбинации ДНК) показали сходство с аналогом передачи информации в глобальной коммуникационной сети. Результаты данных исследований, учитывающие экологические связи и законы, необходимо учитывать в новой экологической модели развития новых технологий.

Черты нового экологического мировоззрения проявляются как в естественных, так и в гуманитарных науках. В последние десятилетия сетевой принцип используется для описания явлений, исследуемых в экологии, биологии, психологии (где он кажется более оправданным для описания экосистем и природы жизни), а также в экономике, компьютерных технологиях и др. В области социальных наук задача стоит в разработке принципов устойчивого развития. Принцип устойчивости является ключевым в концепции экологического движения. Один из разработчиков концепции устойчивого развития общества Л.Браун, сотрудник института всемирных наблюдений, определяет его как общество, удовлетворяющее свои потребности без ущемления перспектив последующих поколений.

Гуманитарная направленность исследований проблемы ответственности Х.Йонаса, М.Бунге, Х.Сколимовски и других подтверждает, что решение этических, а не технических проблем определяет будущее человечества. Оценка технического развития, его полезность для отдельного человека и человечества в целом, зависит в основном от существующей системы ценностей в обществе. Ее изменение происходит медленно. В прошлые эпохи гуманитарное знание являлось решающим фактором формирования системы общественных ценностей. В XX веке определенным приоритетом пользовались естественные и технические науки. В настоящее время расширяется процесс гуманитаризации образования. Выдающиеся открытия, как считают сами ученые, в XXI веке ожидаются в гуманитарных науках, медицине, психологии в связи с изучением человека. Таким образом, проблема ответственности должна быть переосмыслена в контексте экологического мировоззрения.

Хрусталева Г.В.
(СПбГУ)

ПРОБЛЕМА ОШИБКИ И НАДЕЖНОСТЬ ТЕХНИКИ

Проблемность ошибки заключается уже в определении её сущности, потому что в философской литературе, как правило, ошибка либо отождествляется с заблуждением, либо их разграничение осуществляется по второстепенным признакам. Это приводит к размытости категориального содержания, как заблуждения, так и ошибки.

Между тем, согласно классификации Д.Мейстера, ошибка имеет место в том случае, если происходит:

1) невыполнение требуемого действия;

2) выполнение нетребуемого действия;

3) выполнение требуемого действия, но не в нужной последовательности;

4) неправильное выполнение требуемого действия.

Ключевым словом в данной классификации является слово «действие», так как во всех вышеперечисленных проявлениях ошибки её характеризует то или иное действие.

Кроме этого, в случае ошибки предполагается наличие эталона, позволяющего сравнивать выполняемые действия с некоторой нормой. Что же касается заблуждения, то оно, во-первых, является формой знания, а не действия, во-вторых, оно связано с возникновением нового знания, ещё не ставшего нормой.

Проблемность ошибки также детерминирована множеством факторов, учесть которые в принципе невозможно.

Прежде всего это обусловлено развитием техники, её усложнением. Приводящем к парадоксу надёжности: чем сложнее техника, тем менее она надёжна, тем более вероятна ошибка оператора.

В свою очередь, надёжность техники зависит от человека. Проектирующего, изготавливающего и управляющего техническими системами. По мнению Никифорова Г.С., ошибка – это наиболее характерная форма проявления ненадёжности человека, содержание которой составляют нарушения (неправильные действия) в выполнении предписанного оператору алгоритма деятельности.

Таким образом, проблема ошибки имплицитно содержит в себе два вектора надёжности: человека и машины.

Отказ техники переводит работу оператора в вероятностный режим. Который заставляет его принимать решения в экстремальной

ситуации. В условиях дефицита времени и информации. Результат во многом будет зависеть от типа нервной системы оператора, образования, опыта работы, его эвристических способностей, а также его моральных качеств, дисциплинированности и ответственности. Будет играть роль и характер взаимодействия между партнёрами: опосредованного (через документацию) и непосредственного (через общение). Поэтому качественный профессиональный отбор и подготовка кадров должны вестись с учётом физиологических, психологических, в том числе достижений инженерной психологии и эргономики, а также гносеологических и социальных факторов.

К негативным последствиям в работе могут привести крайние формы уверенности в себе: излишняя самоуверенность и чрезмерная неуверенность. Но если самоуверенность основана на неадекватно завышенных притязаниях личности, то чрезмерная неуверенность – напротив, на неадекватно заниженной самооценке личности.

Человек, управляющий сложными техническими системами, постоянно находится в режиме приёма и переработки информации. При информационной перегрузке возникает стрессовая ситуация, подключающая ряд компенсаторных механизмов.

Дж.Миллер выделяет следующие из них:

1. пропуск информации;
2. ошибочный ответ;
3. отсрочка ответа;
4. фильтрация информации;
5. обобщённый ответ;
6. приблизительные ответы;
7. отключение от источника информации.

Приёмы 1,2,3 и 6 ведут к возможности отказа системы, так как переводят её в вероятностный режим управления.

При приёме информации могут появиться ошибки, связанные с пониманием речи, поэтому устное или письменные сообщения не должны содержать формально-логических ошибок, ведущих к ошибкам в действии.

Эффективность, точность и качество понимания речи приходится учитывать инженерам при составлении различного рода инструкций, разработке технологических процессов, психологам – при составлении тестов испытуемым, служебным ведомствам – при составлении служебных инструкций и т.п.

На динамику ошибок оказывает влияние и характер общения между людьми. Особенно, если они длительное время находятся в

условиях сенсорной изоляции. В таком положении оказываются космонавты, моряки, геологи и др.

Специально проведённые исследования показали, что в этих условиях человек также прибегает к различным способам компенсации. В этом случае положительный эффект оказывает подбор группы с точки зрения психологической совместимости людей.

Процессу минимизации ошибок способствует выявление причин ошибок, которое может быть затруднено многоуровневостью их. Ошибки одного уровня накладываются на ошибки другого. Как известно, возможность ошибок содержится на всех этапах функционирования системы «человек-машина» от проектирования до эксплуатации. Время возникновения ошибки и время её обнаружения часто не совпадает.

Особенности протекания психических процессов необходимо учитывать уже на стадии проектирования средств индикации, механизма управления и информационных панелей.

Практический опыт показывает, что чем дальше от доски конструктора обнаруживается ошибка, тем дороже она обходится.

Определение причин ошибок затрагивает различные аспекты жизнедеятельности человека, в том числе правовой и этический. Ошибка связана с проблемой надёжности, которая напрямую связана с правом человека на жизнь, безопасность и здоровье. Уже Н.А.-Бердяев, отмечая космогоническое значение техники, говорил, что уже одна истребительная техника войны грозит почти космической катастрофой.

Появление ГТС (глобальных технических систем) положило начало новому этапу технизации мира, неизмеримо возросли сложность, эффективность и количество применяемых людьми технических устройств и технологических процессов. С этого времени воздействие техники на социальные и природные процессы стало необратимым и существенным не только для безопасности отдельных социальных 8 групп, регионов ли государств. Но и мирового сообщества, а также всей биосферы как среды обитания человека на Земле.

Это означает. Что цена ошибки неизмеримо возросла. Это обстоятельство на первый план выдвигает проблему ответственности инженера за результаты своего труда, поскольку его роль на всех этапах функционирования СЧМ возрастает. Карл Митчем, касаясь этой стороны вопроса, разводит понятия «человек пользы» и «ответственный индивид». В ряде случаев ценностные аспекты инженерной деятельности начинают превалировать над прагматическими. Человек

пользы или дела знает, какое именно действие надо совершить. Чтобы максимально, пусть на короткое время увеличить объём производства. В отличие от этого типа людей, ответственный индивид старается учесть все обстоятельства, что предполагает учесть все обстоятельства. Чаще всего это приводит к снижению эффективности производства. Но, с другой стороны, разработка концепции ответственности сама может быть стимулятором технического развития.

Проблема ответственности вытекает из проблемы свободы выбора. Она не может быть реализована без создания целой системы гарантий для инженера, который осмелиться сделать выбор, затрагивающий коренные интересы работодателя, ограничивающий его прибыль.

Очень показателен в этом отношении пример с Челленджером. Чрезвычайно выгодным делом было строительство огромной ракеты за две тысячи миль, а затем — транспортировка её по частям в Центр космических полётов. Подобный технологический процесс строительства был настолько эффективнее строительства на стартовой площадке, что за счёт снижения сметной стоимости работ данному проекту удалось победить в конкурентной борьбе. Контракт на строительство Шатла принёс автору проекта более 150 миллионов долларов прибыли. Части ракеты скрепляли герметизационные кольца. Данные предыдущих полётов говорили о том, что кольца во время полёта подвержены эрозии, наиболее слабым местом в этом отношении были участки, подвергшиеся наибольшему охлаждению.

Экспериментальные данные были фрагментарны и внушали тревогу. Эрозия усиливалась по мере того, как кольца теряли упругость, которая уменьшалась вместе с температурой. При определённой температуре кольца могли утратить свою упругость настолько, что не смогли бы выполнять функцию герметизации. В этом случае кольцо выходило из строя, что могло привести Шатл к взрыву Совещание инженеров было против запуска, однако меркантильные интересы победили и Шатл взорвался. Причина взрыва: отказ герметизационных колец. Власть денег в данном случае победила силу разума.

Мижевич О.М.
(Белоруссия)

О МИФОТВОРЧЕСТВЕ И ТЕХНИКЕ

Техника является одним из древнейших видов человеческой деятельности. Неизвестно, когда было создано первое орудие труда. Но всегда техника была, есть и будет основой мифотворчества. Примером феномена такого мифотворчества может служить понятие «искусственный интеллект». В этом понятии присутствует момент неистинности и видимости.

Существует огромное количество определений интеллекта. Одно из самых известных дано в большом словаре Уэбстера: «Интеллект это: а) способность понимать или обучаться на опыте; способность приобретать и сохранять знания; умственные способности; б) способность быстро и правильно реагировать на новую ситуацию, умение рассуждать при решении проблем, выбора образа действия и т.д.; в) в психологии — мера успешности в пользовании названными способностями при выполнении конкретной задачи».[59] Но даже из этого определения видно, что до сих пор статус интеллекта не определен. Особенно это становится очевидным при соотнесении интеллекта с традиционным понятием «рассудок» (Г.Гегель, К.Маркс).

Все исследователи сходятся в одном, что главной чертой человеческого интеллекта является творческая, причем свободная творческая деятельность. Кроме того, умственная деятельность не только предметна, но и всегда социальна. И, несмотря на то, что акты творческого мышления издавна привлекали внимание ученых, увы, они до сих пор остаются таинственными и трудными для исследования. Таким образом, учитывая наши скромные познания в механизме мыслительной, творческой деятельности, то становится понятной неправомерность использования понятия «искусственный интеллект», который, по сути, является метафорой. Метафорами являются и ряд терминов, которыми изобилует литература по информатике и вычислительной технике — «поведение», «цель», «общение» и т.д. Современные вычислительные машины в состоянии имитировать лишь незначительную часть одного из компонентов умственных способностей человека, а именно — логико-математических способностей.

[59] Смирнов И.Н. Социально-философские проблемы информатики.// Вопросы философии. №10. 1986. С.96.

В настоящее время в зависимости от контекста интеллект понимается как психическая реальность (феноменальная), как метапсихическая реальность, как социальная (знаковая) реальность, как космическая реальность (ноосфера), как техническая (искусственная) реальность. Причем в последней, технической реальности, наблюдается тенденция замены неопределенного понятия «интеллект» понятием «когнитивный процесс».

Откуда же такое постоянное стремление человека очеловечить все, что его окружает? Если говорить о науке, то в антропологии древних греков и метафизике, как она была развита христианской схоластической философией.

Аристотель и схоластическая философия считают, что каждый человек является деятельным существом, которое стремится к совершенству. Но как источник деятельности человек стеснен и ограничен в своей деятельности конечностью собственного существования. Таким образом, человек, как и все человечество не достигли еще совершенства, человеческая природа требует завершения и расширения. В дальнейшем, эти идеи развили Г.Гегель и К.Маркс. В результате сложилось антропологическое направление в философии техники. Отцом-основателем этого направления по сути дела стал немецкий философ Эрнест Капп, который опубликовал в 1877 году свою книгу «Основания философии техники».

Эрнест Капп полагал, что техника представляет собой естественную часть человека, продолжение его биологических органов, «органопроекцию», которая помогает человечеству в созидательной деятельности. Свою книгу Капп заканчивает свою книгу фразой: «Из орудий и машин, которые мы сделали, из букв, которые мы открыли, явится сам человек».[60]

Можно с уверенностью сказать, что понятие «искусственный интеллект» — это еще один вариант антропологической интерпретации техники. На данный момент, вид техники, который мы традиционно привыкли называть искусственным интеллектом, не обладает ни общественной, ни человеческой сущностью, а только чем-то производным, одной из форм организации человеческого труда.

Никто не сомневается в том, что возможности человеческого мышления и, следовательно, научно-технического прогресса не ограничены. Но для того, чтобы действительно смоделировать человеческое мышление, необходимо сначала основательно в нем разобраться.

---

[60] Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 394.

Это процесс, скорее всего бесконечный, так как умственные способности человека развиваются и совершенствуются. Следовательно, модель любой из человеческих способностей будет проигрывать по сравнению с оригиналом.

Савельева Д.Н.
(СПбФ ИИЕТ РАН)

РОЛЬ ТЕХНИКИ В КУЛЬТУРЕ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

На современном этапе отдается предпочтение освещению проблем связанных с конкретным функционированием техники в различных сферах культуры: в экономике, политике, в быту, на войне и т. д. Некоторые современные философы считают, что в определении техники нужно исходить из конкретного разнообразия имеющейся техники и особенностей ее функционирования, а эссенциальный подход слишком ее обобщает, так что теряется специфика предмета исследования. Другие полагают, что поиск основания целостного понимания техники возможен только, если все различия проводятся «в пространстве какого-то общего смысла, которым мы оперируем и который пытаемся проблематизировать».[61]

Теория культурного, а вместе с тем, и технического прогресса, которая, по существу, основывалась на представлении о постепенном улучшении орудий труда, оказала огромное влияние на философию техники. Однако, даже поверхностный взгляд на конкретные сюжеты из мировой истории обнаруживает, что между уровнем развития конкретной культуры и степенью совершенства используемой в ней орудийной техники нет прямой зависимости. Часто отсталые в культурном отношении племена использовали в изготовлении оружия и военного снаряжения более совершенный материал, чем их более просвещенные соседи. Например, известно, что Древний Египет не знал железа, а боевые топоры и орудия труда изготовлялись из меди. Тем не менее, египтяне со своим медным оружием успешно противостояли натиску хеттов, – уникального народа, у которого обработка металлов появилась значительно раньше обработки глины, имевшего пре-

---

[61] Воронин А. А. Техника как коммуникационная стратегия. Вопросы философии, 1997. №5. С.96.

восходную военную конницу (они жили на территории Малой Азии с XVIII – XII вв. до Р.Х.).. Однако использование передового по тем временам оружия не уберегло хеттов от разгрома – их государство просуществовало всего пять веков.

Одним словом, если несколько отвлечься от «всеобъемлющего» охвата исторического полотна и обратиться к истории конкретных культур, то станет ясно, насколько это сложная задача – выяснить адекватную роль техники в истории.

«Техника – это производство избыточного и ныне, и в эпоху палеолита... В конечном счете сам человек, техника и благосостояние – синонимы».[62] Однако нет однозначного понимания слова благосостояние, для одних это одно, для других – другое. Облик благополучия менялся много раз, а вместе с ним и техника – средство его достижения, поэтому теория прогресса ошибочна, считает Х.Ортега-и-Гассет, так как исходит из постоянства, самотождественности жизненных стремлений во все времена. Достаточно чтобы чуть-чуть изменилась идея жизни, ради которой человек делает все, как традиционная техника рухнет, развалится и примет другое направление... И если сейчас техника зиждется на точности и строгости науки, то это и значит всего-навсего, что она опирается на большее число условий и предпосылок по сравнению с ранее существовавшими ее типами, которые в конечном счете были более независимы и спонтанны.[63]

Еще О.Шпенглер, в противовес многим первым работам по философии техники, в которых утверждалась общечеловеческая значимость технических достижений, заметил, что современная техника является достижением исключительно европейской культуры, она является продолжением ее фаустовского духа.

Современный канадский философ Дж.Грант замечает, что представления о справедливости, действующие в современных политических философиях, созданы той же самой концепцией разума, которой созданы и технологии, один и тот же западный рационализм породил и современное естествознание, и современную политическую философию.[64]

---

[62] Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии. 1993. №10. С.39.

[63] Там же, С.41.

[64] Грант Дж.П. Философия, культура, технология: перспективы на будущее // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, С.159.

Грант считает, что «дело обстоит далеко не так, будто компьютеры стоят перед нами в виде нейтральных орудий и в их применении мы руководствуемся нормами справедливости, добытыми где-то вне области существования самих компьютеров. Эти орудия и эти нормы справедливости связаны между собою, будучи порождениями одной и той же «судьбы» современного разума».[65] Однако, нужно заметить, что нормы справедливости в любом обществе менее подвержены изменениям, чем современная техника, и они несколько старше, чем компьютеры. Точнее было бы выразиться так, что нормы справедливости, которые привели к возникновению современной техники, в том числе и компьютеров, не будут препятствием в ее использовании.

Грант высказывается категорически против того, чтобы современную технику называть просто «техникой» и вообще считать, что она как-то сопоставима с греческим techne и ничем существенным не отличается от понятий прежних культур: мы всего лишь повысили эффективность нашей производящей деятельности. Само появление неологизма «технология» говорит нам о том, что сама наука стала прикладной, чего никогда ранее не бывало. И главной причиной произошедшего Грант считает волю европейского человека. Он настаивает на том, что волевой импульс европейского человека уникален и не имеет аналогов в других, более ранних культурах, и что именно он повинен в создании современной техники. То что в других культурах не была создана техника, похожая на нашу, не является признаком их неразвитости и отсутствием «надежного научного пути», а только свидетельством того, что у них не было воли к господству над природой. Таким заявлением Грант пытается еще более оттенить уникальность современной культуры, а вместе с тем и небывалую сложность ее осмысления.[66]

«Технология, — пишет Грант, — не столько машины и инструменты, сколько то представление о мире, которое руководит нашим восприятием всего существующего».[67] Он подтверждает этот тезис на примере компьютеров, которые, — оставляя нравственный выбор их применения за человеком, — тем не менее требуют для нормального функционирования некоторых условий, не существовавших ранее.

---

[65] Там же.

[66] Там же. С.153.

[67] Там же. С.155.

Прежде всего, это – «унификация жизни». Затем – наличие в стране крупных корпораций.[68] Способы применения компьютеров ограничены этими условиями и в этом смысле они не нейтральные орудия, но такие, которые исключают некоторые формы сообществ и поощряют другие их формы. Эти рассуждения подтверждают тот факт, что особенностью современной техники является ее европейское происхождение и она носит отпечаток того общества в котором ее создали.

По-видимому, – в противоположность тому, что «бросается в глаза», – техника не создает совершенно новых проблем, а скорее отягчает уже существующие.[69] Такой вывод, по-видимому, является новостью только для нас, для нашего времени. Можно вспомнить свидетельство Плутарха, который в «Жизнеописании Марцелла» пишет, что Архимед, великий мудрец, который изобретал только под давлением военных обстоятельств, отказывался оставлять чертежи и рукописи изобретенных им военных машин в страхе, что они могут быть использованы не по назначению, т. е. с дурными намерениями.[70] Соответственно, Архимед не хотел, чтобы его творения пережили бы его самого, их творца: иначе вся возможная польза приносилась в жертву случаю.

Человеку современной культуры трудно представить, что кто-то мог добровольно отказываться от светлой мечты в счастливое будущее, которое сулит развитие техники. Даже среди некоторых серьезных знатоков античности распространено покровительственно-снисходительное отношение к античной культуре. Приверженцы прогресса верят, что античный дух был несовершенен, поскольку не мог творить современные чудеса техники. Он, так сказать, все только «зарождал»: философию, науку, технику, искусство и т. д.,

Однако если обратиться к авторам иного подхода к историческому развитию, то обнаруживается и другая концепция происхождения культуры и ее составляющих феноменов. Шпенглер, например, пишет о глубокой национальной сущности всего творческого и, развивая эту мысль, говорит о невозможности всеобщей науки, всеобщей философии, и, мы добавим, возможно, всеобщей техники. Развитию любого вида знания предшествует складывание и развитие языка –

---

[68] Там же. С.159.

[69] Рапп. Ф. Философия техники: обзор // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 52.

[70] Цит по: Mitcham C. Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy. Chicago, 1994. P.282.

творчество глубоко самобытное и национальное. Следовательно, историю развития науки, техники, философии корректнее рассматривать в рамках какой-то одной культуры как ее самобытное порождение. Даже современная техника, и нужно дополнить, что это порождение сугубо европейского духа, — вещь широко распространенная во всех уголках земного шара, — имеет разную судьбу и играет разную роль в рамках различных культур и государств, а в некоторых местах вообще теряет всякий смысл и значение.

Еще в начале века ушедшего было замечено, что внутри человеческого общества нет мощного стимула к техническому развитию, оно вообще очень консервативно по отношению к техническим новинкам. Для того, чтобы создать собственную автомобильную империю и выйти из кризиса перепроизводства Генри Форд сделал открытие: он стал искусственно создавать моду на автомобили, широко их рекламируя и значительно снизив на них цену. Тем самым он формировал стандарт жизненных требований среднего американца, включавший в себя потребность обзавестись легковым автомобилем, и, соответственно, обеспечивал процветание своей компании. Аналогично, — уже в наше время, — сложилась ситуация для информационных структур: для того, чтобы появилась зависимость общества от них, нужно было вначале эти структуры создать, а затем широко внедрить.

Таким образом, технофилософский аспект проблемы роли техники в культуре теснейшим образом связан с культурологическим подтекстом. Можно сказать, что одно не существует без другого. Более детальное рассмотрение функционирования и развития техники в рамках различных культур, а, следовательно, и более адекватное ее понимание представляется делом будущего. Работы в этом направлении, как нам кажется, существенно стимулировали бы развитие философии техники в целом.

Руководители: профессор С.Н.Иконникова, профессор Л.К.Круглова, секретарь — А.Е.Радеев

Юрков С.Е.

ЯЗЫКОВОЕ АНТИПОВЕДЕНИЕ В ЭПОХУ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Культурологические оппозиции средневековой Руси обусловили вынужденность субъекта к антиповедению в сфере языковой, где обнаруживается противостояние церковнославянского и повседневного языков.

По убеждению православного духовенства, язык церковнославянский — священный, спасительный, язык общения с Богом, поэтому ложь на нём невозможна.

В основании такого отношения к языку лежит понимание мира как божественной книги, т. е. текста, изначально заключающем в себе высшую истину (сама возможность вычитывания этой истины конституирует правила его чтения, «грамматика» здесь имеет производный, вторичный характер), задача языка в данном случае — сигнификативная, он существует как средство сохранения и закрепления божественного смысла. Следствием этого становится отождествление формы и содержания; отход от принятого обозначения (называния) равносилен отходу от истинного содержания. Таким образом, церковнославянский язык принимается как язык кодифицированный, единственно правильный, язык нормы. Любое его употребление вне сакрального контекста становится кощунством. Тот же результат получался в случае использования просторечного языка в условиях, требующих языка сакрального. Даже незначительное отклонение от нормы, например, изменение одного знака или слова в молитве превращало сакральный текст в свою противоположность, в анти-текст[1]. Оппозиция книжного (церковного) и бытового языков предстаёт как соотношение истинного и ложного форм поведения, как организованное целое, противостоящее хаосу и дезорганизации. В

[1] Успенский Б.А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С.36.

отсутствии нейтральной семантической зоны, избежать греха, происходящего от смешения нормативного и ненормативного языков, оказывается невозможным, можно избежать лишь кощунственного поведения, т. е. если это смешение производится сознательно.

Точная и полная характеристика «перевёрнутого» языкового поведения применительно к культуре Западной Европы, приводится Бахтиным в книге о Рабле, она же вполне оказывается справедливой в отношении средневековой русской речевой культуры антимира: «Строить в этих речевых сферах серьёзное суждение, идеологическую мысль, полноценный художественный образ представляется невозможным, — не потому, что эти сферы обычно пестрят непристойностями (их может и не быть), но потому, что они представляются чем-то алогичным, кажутся нарушающими все дистанции между вещами, явлениями и ценностями, они сливают воедино то, что мысль привыкла строго расчленять и даже резко противопоставлять».[2] Этот же алогизм наблюдается и в русских пародийных текстах, скоморошеском балагурстве, которые не ограничиваются простым травестированием, но выстраивает словесные ряды, доходящие до открытого обессмысливания, он характерен и для разного рода «непристойностей», русской «площадной» речи, являющейся наиболее специфичным и свойственным антимиру языком.

В обширной области народной культуры, где, по преимуществу, творится смеховой (и несмеховой) антимир, существенный вес имеет обсценная (нецензурная) лексика, которая и по сей день очень характерна для русского языка, а для различных форм антиповедения обращение к ней становится практически неизбежным.

Подобную популярность экспрессивной фразеологии можно объяснить следующими причинами. Чем более жёсткой и настойчивой является интенция «нормативного» (книжного) языка к абсолютному и бескомпромиссному доминированию в речевой культуре, тем более велико стремление к ненормативному, запретному (кощунственному) языку. По мнению Ю.М.Лотмана «Литература, стремящаяся к строгой нормализации, нуждается в отверженной, неофициальной словесности и сама её создаёт».[3] Перед нами ещё одно следствие бинарности культурной структуры русского средневековья.

---

[2] Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С.465.

[3] Цит. по Живов В. Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII - начала XIX века // Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература / Сост. Н.Богомолов. М., 1996. С.216.

Нецензурные слова и выражения представляют собой самый простой и удобный приём травестирования смысла. Исследователь русской народной пародии XIX века П.В.Шейн приводит пример с пародированием народных песен, когда оказывалось достаточным добавление нескольких или даже одного бранного слова, при сохранении неизменным исходного текста, чтобы вся структура получила «перевёрнутый», смеховой характер.[4] В этом одна из причин востребованности обсценной лексики антимиром.

Самое же главное, что объясняет столь широкое использование нецензурных выражений, в частности, в антиповедении, — их особая табуированность, выход за границы которой напрямую отсылает говорящего в область антимира, позволяет откровенно маркировать речь даже при отсутствии каких-либо других специфических признаков её принадлежности к нему. Помимо способности снижения, травестийного «перевёртывания», что может быть достигнуто и при посредстве слов обычного языка, дополнительная семантическая ценность подобных выражений в их особом статусе «нарушителя норм».

Если для народного сознания нецензурная брань и православная молитва могли выступать в качестве альтернативных и равнозначных способов борьбы с «нечистой силой», то с точки зрения официальной, православной культуры употребление в этих случаях обсценных выражений безусловно рассматривалось как «анти-молитва», как черта «перевёрнутого», в отношении к предписанному, поведения. Впрочем, в ситуации православно-языческого двоеверия любое использование нецензурной лексики, в особенности если оно включалось в формы народного увеселения, квалифицировалось как «бесовство» и служило поводом многочисленных запретительных статей и рескриптов со стороны как церковной, так и светской власти.

Сложившийся статус площадной речи как «нарушителя нормы» объясняет её востребованность антимиром, поскольку обращение к ней представляет наиболее простой способ его маркирования в качестве такового. «Привязка» обсценных выражений к телесности, физиологии значительно упрощает задачу переведения «высокого» смысла, серьёзности в материально-телесный план. Они ориентированы не только на материализацию любого явления, что укладывается в общие принципы построения антимира, но также и на всяческое акцентиро-

---

[4] Шейн П.В. Ещё о пародии в народных песнях // Этнографическое обозрение М., 1895. Кн.XXV. С.144-145.

вание физиологической жизни тела, его естественных отправлений, а в перспективе — на изображение любого события как непрерывного полового акта.[5]

Резкая противоположность нецензурного языка языку нормативному выступает источником особого смыслового напряжения, порождаемого контрастирующим перепадом оппозиционных стилистических уровней. Нецензурное слово не может быть семантически незначимо, нейтрально. Это также одна из причин его частого включения в смеховой контекст, в результате его эксплуатации эффект комизма резко интенсифицируется. Напряжённость текста, содержащего в себе ненормативную лексику обеспечивается и вышеупомянутой неконвенциональностью бранной речи, не допускающей её нейтрализацию никаким контекстом.

Кроме семантического, можно говорить и об эмоционально-психи-ческом напряжении, сопровождающем нецензурное языковое поведение. В народных духовных стихах весьма ощутимо просвечивает страх употребления подобного рода выражений. Согласно ряду стихов, матерное слово способно вызвать потрясение земли (т. е. землетрясение), а поскольку «мать-земля» отождествляется с Богородицей, то его разрушительное воздействие переносится и на саму Богородицу. Таким образом, использование обсценной лексики приобретает эсхатологический характер, приближающем наступление конца света и Страшный Суд. Трудно представить, чтобы страх столь ужасающих последствий, к чему добавляется также суровейшее церковное осуждение, грозящее за площадную брань яркими картинами адских мучений, не мог бы не присутствовать в народном сознании. Можно предположить, что активное её употребление имело нарочитый характер, т. е. помимо прочих причин, являлось средством внутреннего преодоления страха, поскольку вступление в область запретного означает предварительную победу страха перед ним.

Наконец, самое главное, что необходимо учесть для понимания роли нецензурных выражений в деле конструирования гротескных лексических форм антимиром, — их способность к абсурдизации. С одной стороны, нецензурное слово может выступать само по себе семантически «пустым», бессмысленным, его значение приобретается из контекста, и что, как правило, сопровождается его морфологической деформацией. Речь загромождается рядом «пустых» слов, основ-

---

[5] Гусейнов Г.Ч. Ложь как состояние сознания // Вопросы философии. 1989. № 12. С.70.

ная цель которых — маркирование антиповедения. С другой стороны, самостоятельное значение слова может быть сохранено, но оно используется для построения семантического ряда, близкого к абсурду (например, отсутствие или функционирование половых органов, ведущих «самостоятельную» жизнь).

Итак, своеобразие русского языкового поведения во многом определяется присущим отечественной средневековой культуре дуализмом, противостоянием двух полюсов: официального, церковного, ориентирующегося на духовность, серьёзность, и оппозиционного ему полюса народной культуры, выступающего как воплощение хаоса в противоположность высшей организованности. Основные формы языкового антиповедения находят своё проявление в пародировании (пародии также создавались и в сфере официальной культуры), балагурстве, скоморошестве, ярмарочных увеселениях, народных обрядах (имеющих языческое происхождение), ритуалах. Народная культура – это, по преимуществу, культура «антимира», конституированного резким разграничением нормативности (организации) официальной культуры и отторгаемой ею «дезорганизацией» фольклора. Принципом построения антимира выступает абсурд, являющийся для культурного сознания того времени не атрибутом мировоззрения, а способом выхода за «норму» (или вынужденного пребывания за её пределами), противодействием организованному миру, разрушение фиксированной нормативности которого и включается в основание пародирования и более самостоятельных видов народного смеха.

Н.Н.Фомина
доцент, к.и.н., зав кафедрой культурологии
Санкт-Петербургского института точной механики
и оптики (Технического университета)

ДИСЦИПЛИНАРНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ РОЛЬ КУЛЬТУРОЛОГИИ

За годы существования культурологии в качестве учебной дисциплины в значительной мере определились содержание, состав и категориальный аппарат культурологического знания, методологические основания его изучения. В то же время и сейчас достаточно острым остается вопрос о приоритетах. Должны ли в программе дисциплины «культурология» преобладать теоретические проблемы — философия

культуры или историко-культурные; какое место уделить искусствоведению или религиоведению. Эти дискуссии на научном и методическом уровне продолжаются и по сей день. Однако их разрешению мешают, как нам представляется, два обстоятельства: 1 — некоторая невнятность государственного образовательного стандарта по дисциплине культурология, на основе которого можно создать самые разнообразные программы и 2 — условия бытования культурологии в конкретных вузах. Особенно большие различия между вузами гуманитарного и технического профиля. В технических вузах культурология — как правило, единственная дисциплина предоставляющая студентам возможность познакомиться и с теоретическими аспектами культуры и культурой, религией, искусством различных исторических периодов и регионов. Это обстоятельство в условиях сокращения учебных часов на культурологию как, впрочем, и на ряд других гуманитарных дисциплин заставляет очень внимательно относиться и к определению содержания дисциплины и технологии учебного процесса. Все должно строиться на принципах целесообразности, экономичности, акцентировании на наиболее интересных и привлекательных сюжетах курса, максимального учета особенностей конкретного учебного заведения. Рассмотрим технологию учебного процесса на примере кафедры культурологии Санкт-Петербургского института точной механики и оптики (технического университета). Культурология в СПбГИТМО (ТУ) изучается студентами дневного отделения на втором курсе в третьем семестре и организована следующей образом: базовый лекционный курс (34 часа) и авторские лекционно-практические занятия в группах (17 часов).

Чтение лекционного (базового) курса для всех студентов вуза обеспечивается преподавательским составом кафедры и читается по блокам—модулям. Каждый модуль закреплен за конкретным преподавателем в соответствии с его профессиональными и научными интересами. Содержание лекций соответствует программе курса, разработанного кафедрой в соответствии с требованиями государственного образовательного стандарта по дисциплине, и отображено в тестовых заданиях и вопросах.

Контроль над усвоением лекционного (базового) курса осуществляется преподавателем — руководителем авторского курса на основе данных о прохождении студентом трех рубежных компьютерных аттестующих тестов в Центре дистанционного обучения (ЦДО) университета на основе Internet-технологии. Студенты проходят фронтальное тестирование за пределами аудиторных занятий в рамках ча-

сов, выделяемых на самостоятельную работу над курсом. Подобная система контроля усвоения студентами проблем вопросов теории и истории культуры позволяет преподавателям кафедры уделить больше времени и внимания творческой стороне работы, передав ее рутинную сторону, закрепление и проверку освоения студентами формализованных элементов курса — компьютерной технике.

Вторая часть курса представлена лекционно-практическими авторскими курсами. Их тематика разнообразна: «Религия в контексте культуры» (доц. О.С.Борисов), «Поведенческая культура современного человека» (доц. Свечникова Н.О.), Западноевропейская культура XX века: становление и развитие» (доц. Толстикова И.И.), «Русская художественная культура. XVIII — нач. XX века. Архитектура Петербурга» (доц. Филичева Н.В.), «Повседневная и праздничная культура России» (доц. Фомина Н.Н.) и др.

Изучение материала авторского курса происходит в процессе непосредственного контакта преподавателя со студентами. Для этого используются все известные формы работы: выступления и доклады на семинарских занятиях, участие в дискуссиях, подготовка и проведение студентами экскурсии в музеях, выполнение письменной и электронных вариантов творческой работы — написание реферата, создание сайта или CD, текста экскурсии, участие в разработке учебных пособий по курсу, электронные варианты и т. д. Тематика и содержание авторских курсов постоянно совершенствуются с учетом интересов студентов и преподавателей.

Аттестационные тесты для рубежного контроля знаний студентов разработаны коллективом кафедры на основе оригинальных методик и прошли неоднократную апробацию в учебном процессе.

В целом данная технология учебного процесса удовлетворяет различные требования: — соотношение при чтении курса обязательной составляющей, общей для всех (базовый курс) и элективных курсов, отражающих разные стороны культурологического знания; — преподаватели имеют возможность совершенствоваться в определенных областях науки, создавая по курируемым разделам курса все элементы учебно-методического комплекса — от текста лекции до разработки тестовых заданий для компьютерных аттестующих тестов и обучающих программ, которые в своей совокупности могут составить электронный учебник;

- преподавание ведется на достаточно высоком уровне технического оснащения, что соответствует современному — информационному уровню развития культуры; — достигается и еще одна цель —

в условиях сокращения аудиторных часов и увеличения объема самостоятельной работы повышается интенсивность учебного процесса; — внедрение в учебный процесс компьютерного тестирования как формы аттестации знаний заставляет студентов работать над курсом систематически; — компьютерная аттестация позволяют в условиях постоянного роста численности обучаемых контролировать в течение семестра работу каждого студента.

Наши разработки в области создания электронных средств сопровождения, поддержки и контроля обучения поднимают престиж кафедры и читаемых преподавателями дисциплин, как среди студентов, так и среди коллег и руководства университета. А в целом, подобная технология позволяет решать все учебно-методические задачи достаточно успешно.

Адаптация информационных сред к гуманитарному знанию, в частности, культурологическому является результатом многолетней работы по созданию соответствующих оригинальных методик и научных исследований в области структурирования и формализации культурологического знания.

Положение аналогичных кафедр в технических вузах усложняется тем, что к ним предъявляются повышенные ожидания в области прикладной культурологии. Отдельные направления реализуются, в частности, путем организации занятий со студентами в учреждениях культуры, выработки некоторых навыков культурно-просветительной деятельности (экскурсий и т. п.), создания творческих работ. Особый вопрос — поведенческая культура. Интерес к современному светскому и деловому этикету в последнее время постоянно возрастает, о чем свидетельствует разнообразие и количество выпускаемой литературы, которая очень быстро исчезает с книжных прилавков. Поэтому чтение курсов делового и светского этикета, которые преподаватели кафедры читают с 1997 года, а также новой дисциплины — «Основ этики и этикета» также можно отнести к прикладной культурологии.

К прикладным аспектам культурологии относятся и разработка культурных программ, и выработка рекомендаций по формированию корпоративной культуры вуза, и требования к модели культурного облика студента. Возможно, именно культурологи и могли бы профессионально выполнить подобные задачи, но либо руководство вузов не ангажируют их в этом качестве, либо не готово должным образом финансировать данную работу.

Отметим еще один аспект, который можно рассматривать как проявление прикладной культурологии. Современная социально- эко-

номическая ситуация в России настоятельно требует перехода от технократического к инновационному управлению во всех областях развития страны. В этой связи повышается интерес к культуре. Она все больше приобретает организующий, объединяющий характер, возрастает ее роль как фактора стабильности, надежности, защищенности как общества в целом, так и его отдельных групп и представителей. Важным инструментом в реализации этой роли культуры является корпоративная культура. Понятие организационная или корпоративная культура являются одним из базовых понятий в менеджменте. Наряду с зарубежными исследованиями (Э.Шейн, М.Х.Мескон, В.Сате), расширяется круг отечественных специалистов по данной проблеме (В.А.Спивак и др.). Отмечается, что важным моментом в формировании корпоративной культуры организации (фирмы) является выработка ее философии, которая выражается в определенных мировоззренческих позициях, в центре которых система ценностей и норм, разделяемых всеми или большинством работников. Создание эффективной модели корпоративной культуры должно опираться на культурологический подход, так как в ее основе лежат познания в области социальной культурологии, этики, психологии, этикета и т. п.; ценностей национальной и региональной культуры, традиций и обычаев и, конечно, готовности к культурному диалогу. Представляется, что данное направление прикладной культурологии не останется в стороне от теоретической и практической деятельности культурологов.

Подводя итог, следует отметить, что культурология развивающаяся наука и учебная дисциплина и ее устойчивость и востребованность в значительной степени зависит от умения правильно определить соотношение теоретического, историко-культурного и прикладного знания, творчески использовать современные методики преподавания для повышения ее влияния на реальную культурную ситуацию.

И последнее. К сожалению, в программах курса культурологии не всегда уделяется достаточное внимание культуре России. Представляется, что знание отечественной культуры, пробуждение интереса к ней чрезвычайно важно, ибо наши студенты — это носители русской культурной традиции.

Станиславова И.Л.
доцент СПбГПМА

КУЛЬТУРА СЕМЬИ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА

Семья — это сложная социальная система, где все части взаимодействуют друг с другом. Основанная на отношениях супружества и отношениях между родителями и детьми, она представляет собой среду жизни и развития детей, качество которой определяется рядом параметров конкретной семьи. К данным параметрам могут быть отнесены:

- социально-культурный — зависит от интеллектуально-духовного уровня развития родителей и их участия в общественной жизни;
- социально-экономический — определяется имущественными характеристиками и занятостью родителей на работе;
- социально-гигиенический — зависит от особенностей образа жизни, условий проживания;
- демографический — определяется структурой семьи.

Данные параметры семьи во многом обусловливают личностный путь ребенка. Однако влияние семьи не программируемо, так как оно является отражением общественной психологии, обыденного сознания конкретных этногеографических, профессионально-культурных и социально-психологических групп и слоев населения, преломленных характеристиками той или иной семьи.

Природа и общество возложили на семью благороднейшее и ответственнейшее дело — искусство воспитания детей. И.Кант по этому поводу однажды отметил, что «воспитание есть величайшая и труднейшая задача, которая может быть поставлена человеку».

В воспитании ребенка еще недостаточно правильно организовать необходимые условия для нормальной адаптации к той социальной среде, в которой он находится. Самое главное — это духовно побудить ребенка и указать ему силы в его собственной душе, воспитать духовную личность. Это очень сложная работа ума, сердца и души родителей.

Человек начинает свою жизнь в такой семье, которую он сам не создавал, а вошел в нее своим рождением еще задолго до того, как ему удалось осознать самого себя и окружающий его социальный мир.

Ребенок получает семью как некий дар, ему не приходится ее выбирать. Его родители как бы создают для него судьбу, которую ему остается принять и нести всю свою жизнь.

Родительская любовь — великая сила. Она может воспитать духовно прекрасного человека, она же может и погубить его. И нередко это происходит не по злой воле, а по беспечности, незнанию и неумению. Для того, чтобы это великое чувство творило духовно здоровых людей, родителям надо учиться владеть этим чувством и уметь им пользоваться.

Природа наделила человека родительским инстинктом, но не дала ему умения правильно владеть чувством любви по отношению к детям и правильно проявлять его. Этому чувству родителям надо учиться так же, как и искусству воспитания. И от этого любовь не перестает быть душевным переживанием, не становится порождением холодной и расчетливой мысли. Она тогда только и приобретает черты разумного существа, возвышающего человека над животным.

В сущности искусство любви есть искусство воспитания, потому что нет ни одного проявления любви, которое не воспитывало бы, как не может быть правильного воспитания без разумной и умелой любви. Можно с уверенностью сказать, что если родители научили ребенка любить, то они научили его всему.

Любовь к ребенку является и исходным пунктом, и результатом всех отношений родителей к детям, в том числе и воспитания. К тому же и любовь, и воспитание в конечном счете принимают форму поведения и проявляются в нем. А поведение требует, чтобы его организовывали, не распускали, не отдавали на волю стихии. Практика подтверждает, что грубые средства воздействия, лишенные нежности, ласки, доброты, только травмируют психику ребенка и не дают желаемого воспитательного эффекта.

В вопросах воспитания большое значение имеет правильное понимание родителями роли духовного развития ребенка.

С давних времен о личности судят по следующим основным граням — по уму, мудрости, пониманию жизни; по прилежанию, овладению практическими навыками и умениями; по силе и здоровью; по доброте, нравственности, степени гуманности; по красоте, развитости вкуса, эстетических чувств.

Прилежный, мудрый, добрый, красивый — в этих качественных определениях заключена наиболее полная характеристика духовности человека. И чем ярче пытаются родители развить эти качества, тем духовно богаче становится личность.

Задачу духовности личности выполняет прежде всего нравственность, не позволяющая ни силе, ни мудрости, ни практицизму, ни красоте обратиться против человека. Фундамент нравственности зало-

жен в человечности и доброте. Шарль Фурье, размышляя о духовном воспитании, отмечал, что общество будущего станет обществом «социального очарования», подразумевая под этим такой тип взаимоотношений, благодаря которым все будут «очарованы» добрыми намерениями и поступками людей. Конечно, наше сегодняшнее общество довольно далеко от того прообраза, созданного великим французским утопистом, однако, воспитывая доброту, родители должны помнить, что ребенок, испытавший на себе добросердечие других, сам становится лучше, отзывчивей к чужому горю, чужой беде.

Однажды американский писатель Торнтон Уайлдер отметил, что семейная жизнь подобна зале с превосходной акустикой, в которой подрастающие дети не только слышат слова, но и различают мысли и намерения, скрывающиеся за этими словами, однако самое главное — они узнают, что их родители действительно любят, а что действительно презирают. Поэтому помимо сознательного, целенаправленного воспитания, которое дают ребенку родители, на него воздействует духовно-эмоциональный фон взаимоотношений старших, вся внутрисемейная атмосфера, причем эффект этого воздействия накапливается с возрастом, преломляясь в структуре личности.

Анализируя степень воздействия семейной обстановки на развитие духовности ребенка, нельзя не заметить тех серьезных изменений, которые переживает современная семья. Она существенно отличается от семьи прошлых времен не только иной экономической функцией, но и коренным изменением эмоционально-психических функций.

Эмоциональная привязанность родителей и детей друг к другу является сравнительно недавним приобретением человечества. Отношения между родителями и детьми в течение последних десятилетий значительно меняются, становясь все более эмоционально-психологическими, то есть определяемыми глубиной их привязанности друг к другу. Это объясняется тем, что для все большего числа родителей именно дети являются одной из главных ценностей жизни.

Другой не менее важной особенностью современной семьи становится своего рода ломка привычных ее позиций, что не может не сказаться на формировании личности ребенка. Отец, как правило, перестает быть ее экономической главой, современный быт лишает его большинства мужских домашних обязанностей и выдвигает на первый план мать. Кроме того, авторитет родительской власти сегодня часто не срабатывает — на смену ему приходит авторитет личности родителей.

Основным принципом родителей должно стать воспитание счастливого ребенка. В вопросах формирования личности большое значение имеет понимание ребенком счастья. Он должен знать, что счастье не есть состояние постоянного безоблачного спокойствия духа, не есть непрерывно радостная праздничность, вечно длящееся наслаждение. Счастье обязательно подразумевает самые разнообразные стороны жизни: труд, волнения, тревоги, заботы.

Главное — родители призваны воспитывать у ребенка сознание того, что все способности и дарования он должен направлять во имя блага человека. Если ребенок осознает это, значит воспитание в семье находится на должном уровне.

И самое главное — воспитать ребенка счастливым и прекрасным, сильным и мудрым, прилежным и добрым может только духовно здоровая семья.

Соловьева Г.В.
доцент СПбГПМА

К АНАЛИЗУ «МАРГИНАЛЬНЫХ ПОЛЕЙ» РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: МОДЕРНИЗМ

Вот уже два века русское национальное самосознание пытается найти ответ на вопрос о смысле и судьбах своей культуры. К началу XX века культурологическая мысль становится едва ли не приоритетным направлением философского дискурса. Накануне ощущаемых всеми грядущих грандиозных перемен, многим хотелось угадать направление культурных сдвигов, хотелось лично поучаствовать в историческом процессе словом и делом. Оценка персонального вклада каждого из участников — дело ближайшего будущего, хотя многочисленные белые пятна на карте истории XX века существенно затрудняют этот процесс.

Общеизвестно, что модернизм в России конца XIX — начала XX вв. не был главным и всепоглощающим умонастроением. Напротив, он напоминает субкультуру не слишком многочисленной социальной группы — части творческой интеллигенции — или одно из «маргинальных полей» на теле базовой культуры. Как любая субкультура, модернизм в основном идентичен или достаточно близок базовой культуре и отличается от нее лишь одной-двумя чертами.

В России до известных событий XX в. базовой культурной системой, определившей структуру и иерархию ценностей, формы и нормы социальной организации и регуляции, было христианство в форме православия. В рамках этой исторически сложившейся многоуровневой и полифункциональной культурной системы модернизм представляется в значительной степени энтропийным элементом социокультурной деструкции, элементом размывания функциональной целостности и сбалансированности сложившейся доминантной культурной системы. Как сложное и противоречивое культурное явление модернизм не может иметь однозначной оценки и, разумеется, модернизм не единственный деструктивный элемент этой культуры: к началу XX в. зона влияния «маргинальных полей» культуры значительно расширилась.

Уровень специфичности субкультур по отношению к основной национальной культуре уникален в каждом конкретном случае так же, как и тенденция сближения или еще большего размежевания с базовой культурой. Что касается отношений базовой культуры с модернизмом, то здесь очевидна тенденция размежевания в составе мощного западнического идейного течения.

Конфессиональный фактор является главным культурообразующим фактором для России, создавшим определенный тип социальной солидарности. С религией связано появление русского народа, развитие его в нацию, появление государственности, языка и письменности, социальное устройство, психология народа и основной социальный слой страны — крестьяне (христиане), характер взаимоотношений с соседними народами и многое другое, что традиционно определяет тип культуры в целом.

Конфессиональный тип культуры — один из наиболее специфических типов культуры, в основе которого лежит определенная религия и весь набор ее мировоззренческих и социальных установок. Целью конфессиональной культуры является приобщение к высшим духовным ценностям и осуществление избранных ценностных ориентиров в повседневной жизни человека на всех уровнях. В христианском понимании культура является частью религии. Их отношения иерархичны: религия относится к области духа, а культура к области души человека. Душа подчинена духу, а культура религии.

В модернизме культура и религия меняются местами, религия понимается как одна из форм культуры. Модернисты мечтали о самодовлеющей культуре, культуре ради культуры. Она должна интенсивно развиваться во всех своих формах. Уровень религиозности тоже

может и должен возрастать, что находилось в полном согласии с общепрогресистскими установкам эпохи. В этой связи ревизия православия в духе протестантизма представлялась прогрессивным шагом в развитии культуры. С этим во многом связан период религиозных исканий модернистов.

Русский модернизм (духовный, культурный, религиозный, философский Ренессанс) — явление вторичное по отношению к эпохе европейского гуманизма, французского рационализма и «личной веры» Реформации, даже третичное — так как возник как подражание возникшему ранее на Западе одноименному течению в художественной культуре.

Со временем русский модернизм преодолевает рамки художественного стиля, неслучайно обретает философские формы в виде философии культуры преимущественно, и активно, если не сказать агрессивно, манифестирует себя в качестве инструмента перестройки, модернизации традиционной культуры. Своего рода революция духовной сферы в дополнение к социально-политическим революционным движениям своего времени.

Человек не способен существовать иначе как носитель той или иной культуры. Система культуры до мельчайших деталей определяется лежащим в ее основе мировоззрением. Как это не раз доказывали историки и философы культуры, характер этого мировоззрения в подавляющем большинстве случаев определяется господствующей в данной культуре религией. Религия — связь, определяющая характер всякой культуры. Парадоксально, что даже форма характерного для данной культуры атеизма целиком отражает структуру исходной религии (как сходство негатива и позитива в фотографии). Есть только один способ изменить культуру — выйти из связи своей религии и войти в связь религии иной. Это понимали и этим целенаправленно занимались многие наши модернисты. Традиционная религия их явно не устраивала, она была главной помехой новому мировоззрению и новой культуре. Новизна предлагаемых ими путей развития традиционной культуры сомнительна, это манихейская и языческая «новизна», к которой с удивительным упорством стремилась вся европейская культура со времен Ренессанса.

Дух русского модернизма в общем можно определить как протестантский (обрядность традиционной религии их не устраивала, хотели ее упростить, строгие нравственные установки сделать помягче, догматы творчески развить и т. п.), что также делает правомерным сравнение религиозных исканий модернизма с сектантством.

Дореволюционная традиционная русская культура носила на себе отпечаток классичности во всем. Классический тип культуры обычно признает единую систему ценностей. Модернизм, напротив, как писал об этом О.Шпенглер, признает множественность систем ценностей. Эта множественность основана на свободе и автономии личности, являющейся законодательницей своих собственных ценностей. Отсюда модернизм — не упорядочивает мир, а наоборот, дробит его на множество не связанных между собой частей, субъективных миров, то есть служит не консолидации социальной, которая является одной из целей культуры, а наоборот. Не значит ли это, что цель модернистических устремлений антикультурна по существу?

Рыбчак А.В.
аспирант кафедры
философии Науки и Техники

ДАНИЕЛ БЕЛЛ О РОЛИ ТЕХНОКРАТИИ В ГЛОБАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ РАЗВИТОГО ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Понимая под глобальными процессами те, которые охватывают одновременно множество разнородных культур и народов, следует отметить, что подобные тенденции были присущи практически всем временам — периодам и эпохам — обитания человека на Земле, однако, принципиально новый уровень глобальные процессы вышли в эпоху индустриализма: однако, приняв условное разделение этой эпохи на два периода — раннего индустриализма и развитого индустриального общества, — очевидно, на сколько различны в эти периоды оценки глобализационных процессов. Если на первом этапе любая глобальность — будь то в области культуры, экономики или информационных технологий — считалась прорывом сквозь национальную зашоренность, то для второго этапа свойственно если не разочарование, то определённая настороженность к данным процессам. Таким образом, на ранней стадии индустриализма глобализация рассматривается как достижение, в то время как в развитом индустриальном обществе глобализация — впервые становится проблемой; такое «проблемное» к ней отношение перешло и в общество постин-

дустриальное. Поэтому, говоря о глобализации, я здесь и далее буду понимать под ней актуальную проблему развитого индустриального и постиндустриального общества.

Несомненно сегодня мы наблюдаем смену больших эпох, смену парадигм: это легко уловить не только обыденным сознанием через структуры повседневности, но и простым аналитическим методом – от следствий к причинам. Налицо два взаимодействующих процесса: процесс глобализации и процесс национализации, суверенизации, отчуждения. Подходит ли к своему трагическому апогею «глобально-всеобщая» парадигма, или же идет процесс ее смены парадигмой «национальной» — вот самый главный и, вместе с тем, самый спорный вопрос данного дискурса. Все высказывания, относящиеся к дискурсу «глобализация-национализация», можно условно разделить на две группы: первая, «историческая» (термин мой — А.Р.), — прослеживает историю данного вопроса; вторая, «идеологическая» (термин мой – А.Р.), — определяет оценочную позицию каждого конкретного автора по отношению к каждому из этих двух многогранных явлений (глобализация, национализация), наличествующих в современности. Разумеется, в чистом виде данные позиции встречаются очень редко: практически всегда в любой точке зрения по данному вопросу можно вычленить как оценочную позицию, так и вытекающую из нее авторскую концепцию эволюции этого дискурса.

Как видно, глобализация в развитом индустриальном и постиндустриальном обществах неразрывно сопряжена с процессами «научной» технизации (то есть с научно-техническим прогрессом — НТП) человека и общества — это отмечается практически у всех рассматриваемых мной персоналий, но с той разницей, что одни мыслители считают глобализацию причиной тотальных техногенных процессов, другие же относят ее к следствиям последних. Однако, при кажущейся провести разделение также и на основании критического или апологетического подхода того или иного философа к современным глобальным и техногенным вопросам, видно, что даже у самых скептически и критически настроенных авторов мы не найдём критики НТП как такового или принципиального недовольства трансформацией развитого индустриального общества в общество постиндустриальное. Поэтому говорить о критическом подходе к модели постиндустриального общества можно только условно.

Белл утверждает, что опасность в будущем — то есть в постиндустриальном обществе — исходит не от техно-логии, а от техно-кратии, что, строго говоря, существенно. Замечу, что О.Шпенглер в своей

работе «Человек и техника», по сути, придерживался практически того же взгляда: начало эсхатологической эпохи он относит к 5 тысячелетию до н.э., когда, согласно его точке зрения, техника трансформировалась, переросла в технологию, но все же решающее значение в этом процессе трансформации — а самое главное в процессе дальнейшего развития этих технологий и области их применения — сыграл класс вождей-руководителей, или, говоря языком Даниела Белла, технократов, которых Шпенглер противопоставляет подчиненным-производителям, исполнителям (к вождям и рабам, подчиненным и подчиняющим Шпенглер относит не только отдельных людей, но и целые народы. Например, оседлые землепашцы-производители и руководящие ими кочевники-завоеватели). Так что Шпенглер, как и Белл, также, в итоге, возлагает вину за общемировой комплексный кризис на прослойку ненасытно-властолюбивых управленцев-технократов; хотя, строго говоря, Шпенглер ни на кого не возлагает эту вину, ибо считает это вершением судьбы, и даже — более того — считает это прекрасным, патетичным и величественным. Вообще-то, тому, как технократия связана с политикой у Даниэла Белла в «Грядущем постиндустриальном обществе» посвящена целая глава, но в ней он всего лишь, совершая исторический экскурс, отслеживает становление постиндустриального общества, даже не пытаясь рассмотреть сформировавшуюся в его рамках идеологию. В этой части теории Белла, на мой взгляд, наличествует некоторая непроработанность: ведь вся стратегия новой постиндустриальной парадигмы базируется уже хотя бы на одном факте формирования идеологии технологии как таковой. С одной стороны, это говорит о том, что технэ, техно-логос имеет такую сущность, в соответствии с которой он может осуществлять свою волю к власти, постепенно разворачиваясь и оформляясь в истории, проходя стадии своего становления. С другой стороны, если говорить уже непосредственно о самой этой идеологии, то она совершила грандиозную онтологическую (а значит и социальную, политическую, экономическую, идеологическую, ментальную) революцию, которая, собственно, и «привела к власти» новую парадигму. Сущность, значение и история этой революции таковы: до этого идеология, так или иначе, была национальной; нации вырабатывали свои местные, региональные, национальные идеологии, которые потом сталкивались внешнеполитическим образом, что приводило к региональным и мировым войнам (в этом смысле, Великая Отечественная война является для нас самым ярким и близким, и, скорее всего, последним примером: в жестокой и непримиримой войне столкнулись две овеществленные идеологии; при

этом это была война именно двух национальных идеологий: доказать это очень просто — идеи всегда иррациональны; а если посмотреть на довоенные Советскую Россию и Фашистскую Германию, то как были осуществлены две эти идеологии на государственном уровне, то без труда можно увидеть уникальный исторический момент, когда два государства по несколько десятилетий просуществовали в абсолютно иррациональном режиме, что породило массу бытовых курьезов и парадоксов государственной жизни и быта этих стран того времени — эти парадоксы и курьезы, вызванные перестройкой жизни всего государства под одну национальную идею можно без труда отыскать в любой науке, идеологии и образе жизни того времени этих двух государств). Но с конца 19 века по конец века 20 произошел следующий эволюционный процесс: технэ, в виде используемых технологий, прошло несколько стадий своего становления и, реализовав имманентную ей волю к власти, сформировала свою вне- и наднациональную тоталитарную идеологию, проведя, таким образом, разделительную черту не между нациями с их региональными идеологиями, а между Свободным и Порабощенным Разумом. Одним из результатов этой новой вненациональной технологической идеологии и парадигмы стали процессы глобализации: социально-экономической, политической, ментальной. Вот почему уже с середины 20 века противостояние двух идеологических полюсов было по своей сути фиктивным: социально-экономические стратегии СССР и США заимели слишком много общего; и там и там новая вненациональная идеология проходила стадии своего становления и обретала господство, просто временно разными путями. Но здесь Даниэл Белл лишь частично согласен — с Гербертом Маркузе: «Идеология в данном случае становится неуместной и на смену ей приходит экономика в виде производственных функций, расчета капитальных издержек, предельной эффективности капитала, линейного программирования и так далее. В этом смысле принципиальное различие между «буржуазной» и «социалистической» экономикой стирается; если кто-то интересуется вопросами оптимизации и максимизации, то здесь он вообще не найдет никаких различий».[6] Это «отсутствие различий» между системами СССР и США Белл — в отличие от Маркузе — относит только лишь к некоторым экономическим и производственно-организационным аспектам. Заодно мы увидим, что Маркузе был далеко не единственным, кто говорил о конвергенции

[6] Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999. С. 100.

СССР и США как централизованных бюрократических обществ. «Так, много лет назад П.Сорокин и Ч.Райт Миллс пришли к выводу, что Советский Союз и Соединенные Штаты становятся «похожими» друг на друга, поскольку обе державы превращаются в централизованные бюрократические общества, подчиненные единой цели — подготовке к войне. Несколько иным образом Я.Тинберген и его коллеги утверждали, что в силу экономической рациональности и коммунистические, и капиталистические страны развиваются в направлении единой модели модифицированного планирования (прямого или индикативного), связанного с использованием рынков. ... Однако немногие общества как сложившиеся исторические и политические единицы могут быть определены исключительно исходя из единственного института, как это полагал К.Маркс. Общества отличаются друг от друга типом соотношения их политических систем с социальной структурой и культурой. В этом смысле возможно существование как социалистических, так и капиталистических постиндустриальных обществ, а Советский Союз и Соединенные Штаты, хотя и разделены осевым принципом собственности, являются индустриальными державами».[7] Здесь Белл спорит с такими левоориентированными мыслителями как К.Маркс и Г.Маркузе, которые по-разному, но все же классифицируют эпохи и страны по какому-то одному господствующему признаку. Ведь и Маркузе присоединился к тем мыслителям, которые ставят СССР и США в один ряд как «единство противоположностей» на основании бюрократизации и централизованной подчиненности промышленности военным целям. Белл же утверждает, что общество — слишком многомерное, многогранное, сложное устройство, которое непозволительно отождествлять с другим, подобным ему, на основании какого-либо одного лишь только аспекта. Поэтому он говорит, что СССР и США, как системы, естественно в некоторых аспектах совпадают, но отождествлять их (как это делает Маркузе) нельзя. Белл — противник теории конвергенции американской и советской систем периода холодной войны. «Кроме того, следует проводить различие между конвергенцией и интернационализацией. Возможна, например, интернационализация стиля, вследствие чего «современные» художники во Франции, в Англии, Японии и Мексике создают одинаковые по манере исполнения полотна. Возможна и интернационализация научных знаний и технических процессов, но общества как специфические исторические единицы представляют собой особые институализиро-

[7] Там же. С. 152-153.

ванные системы, которые трудно непосредственно сопоставить друг с другом».[8] Таким образом, Белл не видит опасности и самого факта глобализации. Он утверждает, что самобытные государства и их внутренний мир также культурно суверенны и самобытны, как, например, и 100, и 200 лет назад, за исключением того незначительного факта, что в некоторых аспектах этих культур возникла «интернационализация» и еще некоторые (в основном — научно-технические) аспекты подчинены тотально сменяющимся парадигмам (доиндустриальная — индустриальная — постиндустриальная). Даже наличие «разных парадигм» в разных частях света (постиндустриальной державой на данный момент Белл считает только США) он относит к проявлению скорее различных культурных сущностей, чем к формальным условиям скорости освоения технологий. С этим, конечно, я не могу согласиться. Схожесть художественных стилей, технических методов и многое другое — это следствие не «частичной интернализации», а тотальной наднациональной глобализации в рамках существования современной — постиндустриальной, глобальной — парадигмы.

Лелеко В.Д.
доктор культурологии,
доцент кафедры теории и истории культуры
СПб. гос. ун-та культуры и искусств

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

При характеристике современной культуры говорят о глобализации, информатизации, массовизации. К этому ряду можно добавить и процесс «оповседневливания». Повседневная жизнь обрела статус культурно значимого феномена, достойного забот политиков и внимания ученых. За последние четверть века на Западе, последние 10 лет у нас повседневность превратилась в «модную» тему, стала предметом обсуждений на научных конференциях и симпозиумах, темой монографий и диссертаций. Сложились целые научные школы, изучающие повседневную жизнь. Накоплен большой эмпирический и теоретический материал, позволяющий подойти к созданию интегральной, фило-

[8] Там же. С. 154-155.

софско-культурологической концепции повседневности. Один из возможных вариантов такой концепции может быть построен на основе пространственно-временных характеристик бытия.

1. Повседневность характеризуется суточным ритмом повторяющихся в жизни человека процессов и событий. По отношению к суткам более крупные хронометрические единицы: неделя, декада, месяц, сезон и т. д. составляют фон, временной контекст повседневности. Онтологический аспект повседневности дополняется аксиологическим и психологическим. Повторяющееся каждый день становится повседневным, если оно неизбежно, обязательно, привычно, само собой разумеется, если оно переживается и оценивается как рутинное, тривиальное, серое, скучное.

2. Время повседневности имеет природно-космический уровень, заданный суточным вращением Земли вокруг своей оси и ее положением относительно Солнца (поэтому сутки — основная мера времени повседневности), природно-биологический уровень, определяющий ритмы сна и бодрствования (для человека — сон ночью и бодрствование днем) и культурный уровень, определяющий системы исчисления и учета времени (календарного времени). В рамках календарного времени повседневность как будни, рабочие дни противостоит праздникам, выходным дням.

3. Наполненность повседневности сиюминутными, текущими, повторяющимися изо дня в день заботами и обязанностями делает временем локализации повседневности настоящее. Своеобразие повседневной темпоральности состоит в том, что повседневность есть развитое, себедовлеющее, самоценное настоящее, ориентированное на ближайшее, исчисляемое днями, прошлое и будущее (вчера, позавчера, завтра, послезавтра). Вместе с тем важно и наличие дальней временной перспективы, особенно в направлении «настоящее-прошлое». Отсутствие таковой, а следовательно и противоположности настоящего прошлому и будущему, делает невозможным самоопределение, конституирование повседневного.

4. Сутки как основная единица времени повседневности имеет два плана. Первый воплощается в способах, характере членения суточного времени на четыре четверти: утро, день, вечер, ночь, а также — на часы, минуты, секунды, доли секунд. Второй — в распорядке дня, определяющем приуроченность тех или иных действий, поступков, событий к определенному времени суток. Временная шкала распорядка дня принадлежит темпоральному измерению повседневности, содержание и характер событий — событийному ряду повседневности.

5.Темпоральные характеристики повседневной событийности включают и такие показатели, как скорость течения событий и частота смены одного события другим. Они задают темпоритм повседневности и определяют плотность событийного ряда повседневности. Эти показатели будут различными на разных этапах истории европейской культуры, для разного типа поселений, для разных социальных слоев и групп. Основная тенденция исторического развития культуры состоит в увеличении скорости протекания и частоты смены событий, в том числе повседневных.

6. Некоторые из происходящих ежедневно событий не являются повседневными. К ним относятся сон и молитва, а также ежедневные занятия в свободное время, досуг. Сон принадлежит повседневности лишь своей внешней, организационной стороной (подготовительные процедуры, условия сна). Состояние сна как психофизиологического процесса, содержание сновидений не являются повседневными по сути. Участие в обряде, слушание ежедневной службы в церкви, молитва происходят в ином, сакральном времени и пространстве, воплощают не земные, практические, но непреходящие, вечные ценности. Ежедневный досуг может содержать элементы праздника, праздничное начало, свободу как антитезу будничной необходимости.

7. Уклад повседневной жизни тяготеет к стабильности, устойчивости, которые являются нормой повседневности. Однако жизнь постоянно содержит потенциальную угрозу нормативной повседневности (война, голод, болезни, природные катаклизмы и т. п.). Сломанный чрезвычайными обстоятельствами уклад жизни превращается в экстремальную повседневность. Нормативная повседневность — скорее идеал, чем реальность.

8. Пространство повседневности есть место, территория, где протекает повседневная жизнь, где происходят повседневные события. Оно представляет собой систему пространств и включает в себя пространство тела человека, жилища и поселения (с прилегающими к нему территориями).

9. Пространство тела делится по вертикали на верх и низ. Телесный верх с важнейшими для жизнедеятельности внешними органами — головой и руками — имеет высокую культурную ценность, доминирует, в том числе, в повседневной жизни. Телесный низ имеет традиционно низкую культурную ценность, является функционально и ритуально «нечистым». Такое отношение к телесному низу и в целом к органической жизни тела все более утверждается в процессе цивилизации. Полное табу на публичные проявления органичес-

кой жизни тела, ее интимизацию осуществляет культура XIX в. XX в. закрепил доставшийся ему в наследство от предшествовавшего столетия телесный канон с его публично допустимыми проявлениями. Вторую после Ренессанса реабилитацию человеческой телесности и «телесного низа», в частности, осуществляет современная культура.

11. Пространство жилища представлено совокупностью функциональных зон, среди которых важнейшие — зона питания (очаг, печь, кухня, кладовые, погреб, стол, столовая) зона сна (лавка, кровать, спальня), зона ухода за телом (умывальник, ванная, туалет и т. п.). Основная тенденция исторического развития внутреннего пространства жилища проявляется во все большей его дифференциации и выделении функциональных зон с помощью ширм, перегородок, стен. Появление отдельных спален для детей, родителей и других членов семьи, гостей свидетельствует об автономизации личности внутри семейного целого. Об этом говорит и появление индивидуальных, предназначенных одному человеку спальных мест. В XIX—XX вв. имеет место также десакрализация пространства жилища.

12. Повседневное пространство города представлено местами торговли (рынками, лавками, магазинами и т. п.), местами общественного питания (харчевнями, закусочными, барами, кафе и проч.), местами получения питьевой воды (реками, водоемами, колодцами, водопроводом и т. п.), транспортными артериями (реками, каналами, улицами, дорогами и т. п.), местами работы, рабочими зонами (для крупных городов, начиная с эпохи промышленной революции).

Повседневное пространство поселения территориально соединено и по сути, социокультурному смыслу противостоит властно-административному, сакрально-религиозному и празднично-рекреативному пространству (дома правителей, местной власти, администрации; храмы, соборы, церкви; театры, концертные залы, стадионы, аллеи, скверы, сады и т. п.). Соответствующий статус имеет и прилегающее к культовым и административным зданиям пространство, часто оформленное в виде площади. Главные площади топологически и символически организуют всю его территорию поселения. Эти площади, однако, не исключены из повседневной жизни. Повседневное и неповседневное на их территории сосуществует, будучи функционально или во времени разделено.

13. Пространство повседневности неотделимо от заполняющих его вещей. Бытовая вещь полифункциональна и полисемантична. Среди ее возможных функций — мемориальная, сакральная, престижная, социально-статусная, эстетическая. Набор функций, их соотношение,

доминирование одной из функций определяются общей, эпохальной, конкретной исторической и даже сиюминутной ситуацией. Основной признак повседневной вещи и главный критерий ее ценности — утилитарность.

14. Контекстом повседневного пространства является мир, мироздание. Постоянная идейная, ментальная соотнесенность, взаимосвязь мирового и повседневного пространств характерна для повседневности общества традиционного типа, доиндустриального общества с господствующей в нем мифологической картиной мира и религиозным мировоззрением. Начиная с Нового времени безусловное подчинение утилитарных, прагматических забот и ценностей повседневной жизни ценностям мифологическим, религиозным, социально-статусным ослабевает. Они постепенно переводятся в подчиненное по отношению к утилитарным положение. Повседневная жизнь XX в. частично освобождается от «мифологического программирования».

15. Новый исторический тип повседневности, начавший формироваться в индустриальную эпоху, становится господствующим во второй половине XX в. Он характеризуется притязаниями на высокую культурную значимость; тем, что многие слагаемые современного быта базируются на новых и новейших технико-технологических разработках, неразрывно связанных с наукой; утверждением научной картины мира в качестве доминирующей в ментальных структурах повседневности.

16. Временные и пространственные характеристики повседневности зависят от масштаба субъекта повседневной деятельности. На уровне индивида пространство повседневности составляет дом, место работы, магазины и т. п., маршруты ежедневных перемещений. На уровне городского сообщества пространством повседневности является вся территория города, использующаяся для удовлетворения повседневных потребностей горожан. Временной предел повседневности и жизни отдельного человека — смерть. Для самого человека и его семьи это экстраординарное событие. Для городского сообщества смерть рядового горожанина — ежедневное событие. Но факт ежедневной повторяемости в данном случае не превращает его в событие ординарное, повседневное. Смерть является значимой и знаковой не только для индивида и малой группы, но и для общества в целом, что подчеркивается публичным осуществлением соответствующих ритуалов.

17. Повседневность социально стратифицирована и профессионально дифференцирована. Каждая из социальных и профессиональных групп имеет свою повседневность. То, что является повседневной

едой для одних, может быть праздничной для других. То, что случается редко или вообще невозможно для одних, является повседневным, рутинным профессиональным занятием других.

Круглова Л.К.
профессор, доктор философских наук

МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ: ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ ИЛИ ВЗАИМОИСКЛЮЧЕНИЕ?

Культурологический дискурс, который достаточно отчётливо определился благодаря неокантианству, с самого начала имел в себе мощную методологическую составляющую. Это и не удивительно. Специфика культуры, её трудно постижимая сознанием сложность и многогранность делают споры, размышления и приобретения в области методологии неотъемлемой и органичной частью самого процесса изучения культуры.

Наибольшая острота методологических дискуссий связана с поисками ответов на вопрос о взаимодополнительном или взаимоисключающем характере отношений между различными, сейчас уже достаточно многообразными, методами культурологии.

Один из вариантов ответа на этот вопрос заключается в абсолютизации специфики культуры и, соответственно, методов её изучения, что приводит к противопоставлению наук о культуре наукам о природе. Это неокантианская традиция.

Другая крайность заключается, напротив, в игнорировании специфики культуры и утверждении, что она должна изучаться точно так же, как и все другие предметы науки.

Третий вариант решения этой проблемы связан с абсолютизацией одного из методов изучения культуры или их некоторой совокупности.

Чтобы разобраться в сложившейся ситуации, необходимо произвести своего рода «инвентаризацию» методологического инструментария культурологии.

Исторически и логически правомерно начать её с феноменологического метода, в соответствии с которым культура, её отдельные аспекты и стороны изучаются так, как они «явлены» сознанию. Классическим его выражением является, например, определение культуры Э.Тайлором как совокупности знаний, верований, искусства, нравствен-

ности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества.

Необходимость, плодотворность этого метода практически никем не оспаривается, впрочем, так же, как и его ограниченность.

В качестве дополнения к феноменологическому можно рассматривать и историко-генетический метод, в соответствии с которым изучается история возникновения и эволюция «явившихся» сознанию аспектов и сторон культуры. Поэтому неслучайно цитированный выше Э.Тайлор стал лидером эволюционного течения в культурологии.

Диффузионизм, который противопоставлял себя эволюционизму, фактически тоже является ипостасью феноменологического метода. Если эволюционизм в основном обращал внимание на развитие явлений культуры во времени, то диффузионизм изучал движение тех же явлений в пространстве.

Фактически в том же ключе можно рассматривать и холистический метод, согласно которому культура должна изучаться как целостность, то есть как явление, имеющее свою специфику и в целом отличающееся от других явлений.

На базе феноменологической методологии возможно и применение компаративистистского метода, который позволяет сравнивать между собой различные региональные, этнические, национальные культуры в целом и их отдельные стороны.

Экспансия общенаучной методологии выразилась в распространении на область культуры структурно-функционального метода, что связано с именами Э.Дюркгейма, Т.Парсонса, Р.Мертона и других. На первый взгляд, это означало забвение специфики культуры, однако, на самом деле применение передовой для своего времени общенаучной методологии как раз позволило выявить эту специфику, именно как специфику структуры и функций культуры.

Следующий шаг вперёд по пути распространения общенаучной методологии на область культуры стало применение системного подхода. С самого начала он имел как страстных сторонников, так и не менее страстных противников, которые полагали, что столь острый и даже, на их взгляд, грубый инструментарий непригоден для работы с таким тонким и нежным материалом, каким является культура. Однако, к настоящему времени страсти поулеглись, им на смену пришли равнодушие или даже скепсис в отношении системного подхода. Между тем, ни абсолютизация, ни отрицание его неплодотворны. Он требует спокойной, взвешенной, вполне научной оценки. В этом случае обнаруживается, что на основе системной методологии можно определить

необходимые этапы изучения культуры. Ими являются: определение культуры, то есть выявление её системообразующих признаков, изучение законов её структуры и функционирования и развития, построение теоретической модели должного состояния культуры, соотнесение параметров теоретической модели с реальным положением дели выявление ошибок теории или ошибок практики, выработка практических рекомендаций для осуществления проекта должного состояния и исправления ошибок практики.

Как следует из изложенного выше, структурно-функциональный подход является частью, одним из этапов применения системной методологии.

Вместе с тем, необходимость изучения законов развития культуры, предусматриваемая системным подходом, актуализирует проблему диалектического метода, что требует особого разговора.

Как известно, крушение марксистской парадигмы познания имело одним из своих результатов крайний скепсис в отношении возможностей диалектического метода, как важнейшего атрибута марксистского учения.

Между тем, диалектика не Марксом придумана, она родилась вместе с философией. Не Марксу принадлежит и заслуга тщательной разработки диалектической методологии. Как известно, это сделал Гегель. Что действительно является марксистским вкладом в эту проблематику, так это применение диалектики к анализу социально-экономических процессов. Поэтому различного рода претензии к марксизму, обоснованные и, тем более, необоснованные, вряд ли имеет смысл доводить до эксцентрики и выражать в форме полного неприятия диалектического метода.

Система законов и категорий диалектики в применении к изучению культуры позволяет выявить существенные характеристики последней: наличие внутренних и внешних противоречий, соотношение единичного общего и особенного в культуре, взаимодействие её формальной и содержательной сторон и т. п. Однако, весь этот инструментарий хорошо работает в тех случаях, когда речь идёт о хорошо структурированных и в то же время высоко интегрированных слоях и сферах культуры. Что же касается её периферийных, маргинальных областей, где отсутствуют чёткие очертания, преобладают хаотические, стихийные процессы, то здесь эвристическая роль диалектического метода проявляется не столь убедительно.

Поэтому возникла нужда в новых методологиях. В качестве одной из них и можно рассматривать постмодернизм. Знаменитая таб-

лица американского исследователя И.Хасана, в которой он попытался показать различия между структурализмом и постструктурализмом, т. е. постмодернизмом, даёт ясные представления о методологическом своеобразии последнего.

Таблица выглядит следующим образом:

Структурализм	Постструктурализм
закрытая, замкнутая форма	открытая, разомкнутая антиформа
замысел	случай
иерархия	анархия
творчество	деконструкция
центрирование	рассеивание
жанр	текст
корни / глубина	ризома /поверхность
означаемое	означающее
определённость	неопределённость
цель	игра

Таблица делает совершенно очевидным то обстоятельство, что постмодернизм значительно расширил область культурологического поиска и обогатил методологический инструментарий. Слабо структурированное, маргинальное, неразвитое или деградирующее — вот «зона влияния» постмодернизма. Однако, не менее очевидно и то, что постмодернистская методология не только не исключает применения другого инструментария, но и делает это необходимым. Оба эти обстоятельства особенно важно учитывать в настоящее время, когда, как и в других случаях, на смену повальному увлечению постмодернизмом приходит скепсис и разочарование в нём.

В качестве новой методологии можно рассматривать и синергетический подход, который позволяет выявить закономерности процессов самоорганизации, перехода из хаотического состояния в упорядоченное и обратно. Очевидно, что синергетическая методология также значительно пополняет «копилку» методов познания культуры, но не обесценивает уже известные ранее.

Принципиальным в рамках методологического дискурса является вопрос о соотношении герменевтики и других методов познания культуры. Общеизвестны два крайних взгляда на эту проблему. Согласно одному из них, герменевтика является единственно возможным, адекватным специфике культуры методом познания культуры. Другая позиция заключается в том, что вживание и переживание, которые рекомендуются герменевтикой, идут вразрез с принципами научной рациональности и выводят культурологию из числа научных дисциплин.

Представляется, что эта точка зрения справедлива только в том случае, когда речь идёт об абсолютизации герменевтических приёмов и методов как единственно применимых к культуре. Если же рассматривать их в качестве дополнения к уже известным, то здесь следует признать их совершенно необходимыми. В самом деле, ни один из названных выше методов невозможен, по крайней мере в применении к культуре, без герменевтической компоненты — вживания, переживания, основанных на интуиции, развитой эмоциональной сфере, требующих таланта и вдохновении.

Таким образом, всё изложенное выше позволяет сделать вывод, что процесс развития культурологической методологии имеет кумулятивный, накопительный характер. Каждый из вновь появившихся методов сначала заявляет о себе излишне громко, но затем скромно занимает своё место в ряду других методов. Идеал культурологического исследования включает в себя использование всех известных методов в их органическом сочетании. Мера осуществления этого идеала зависит от таланта и компетентности исследователя. Но не только. Решающее значение в этом отношении имеет выбор самого подхода к определению культуры, к её пониманию. Представляется, что в настоящее время наибольшими интегративными потенциями, в смысле возможности объединения всех других подходов и методов, обладает антропологический подход, что предполагает его сооветствующую концептуализацию и разработку.[9]

---

[9] См. об этом: Круглова Л.К. Интегративная роль антропологического принципа в культурологии./ Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х. годов. М., 2001. Её же: Основы культурологии. С-Пб.,1994, 1995, 1997., 2000.

Иконникова С.Н.
доктор философских наук,
профессор

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСОНОЛОГИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Культурология взаимодействует с философской антропологией, проявляя интерес к человеку в истории, его творческой судьбе и повседневной жизни, отношению к событиям и настроениям эпохи. Исследования подобного рода находятся на пересечении различных наук: истории и психологии, литературоведения и искусствознания, социологии личности и философии культуры. Можно продолжить их перечисление, ибо сфера гуманитарных наук в той или иной степени, ориентирована на исследование личности и времени, личности и культуры.

Это свойство культурных явлений как объекта гуманитарных наук и теоретической рефлексии было названо известным социологом Ф.Знанецким «человеческим коэффициентом». Миф, произведение искусства, произнесенное слово, инструмент, кодекс законов, социальная система есть то, что они есть только как феномены человеческого сознания. Именно оно обладает той творческой силой, которая дает импульс этим созданиям культуры. Вне осознания они лишаются человеческого смысла и значения: картина становится хаотическим нагромождением цветовых пятен, произнесенное слово — сочетанием звуков, инструмент — куском металла. «Вся объективная реальность этих феноменов как объектов человеческого знания, все отношения в мире культуры, все это безвозвратно исчезает, если мы отбрасываем человеческий коэффициент. Если интерпретируем эти феномены не как объекты чьих- либо переживаний или комплексы чьих- либо сознательных действий, а как «ничейную реальность» по способу, принятому в естественных науках».[10]

Ф.Знанецкий справедливо подчеркивает органичную взаимосвязь культуры и личности, роль антропологического фактора в гуманитарных науках.

---

[10] Знанецкий Ф. Мемуары как объект исследования. «Социологические исследования». 1989. №1. С. 107

Однако нередко можно заметить в некоторых исследованиях истории культуры пренебрежение многообразными человеческими отношениями, сопровождающими любое явление культуры. При таком подходе творческая личность утрачивает самостоятельный смысл и предназначение, становится весьма заурядным «представителем» эпохи.

Личность деятеля культуры, судьба и драма жизни, мотивы творчества, внутренние диалоги с самим собой, взлеты признания и боль отчуждения, одиночество и разочарование, финансовые трудности и житейские испытания, жизнестойкость и сила духа все это образует уникальный рисунок человеческой индивидуальности, столь важный для понимания культуры.

Вульгарный социологизм проявлялся в стремлении отождествить личность и исторические события эпохи, современником которых он был. Духовное творчество наделялось функцией «иллюстрации» событий, проясняющей их значение. Однако творческая личность не является «зеркалом» событий своего времени, ее взгляды могут совпадать с преобладающими оценками и настроениями, но могут быть и противоположными.

Автономность личности, ее свобода и независимость являются важными условиями творчества. В течение жизни человеку предстоит пройти сложный путь. Он проживает как бы несколько биографий, часто непохожих, будто они принадлежат разным людям. Поэтому столь непросто проникнуть исследователю в духовный смысл жизненных этапов, различных по творческим достижениям и душевной напряженности.

И здесь исследователя подстерегает искушение схематизма, когда предпочтение отдается какой-либо одной линии жизни, а все другие отсекаются как второстепенные.

Все эти рассуждения о схематизме и односторонности важны для того, чтобы еще раз подчеркнуть сложность соединения творчества и повседневной жизни человека. Но без этого история теряет тот реальный контур, который необходим для понимания явлений культуры.

Интерес к истории идей, произведений, открытий органично связан с историей личности ученого, деятеля культуры. Проникновение в творческую лабораторию, воссоздание стиля и образа жизни, выявление круга общения занятие такое же увлекательное, как и изучение результатов творческой деятельности.

Только в этом случае в центре внимания исследователя находится личность во всем многообразии ее связей и отношений. Можно надеяться, что такой подход значительно расширит горизонты культурологического анализа.

Известный литературовед, культуролог Ю.М.Лотман отмечал: «самые общие исследования исторических процессов и самое конкретное описание мыслей, чувств и судеб человеческой единицы не высшее и низшее звенья постижения прошлого, а два плеча одного рычага, невозможные друг без друга и равные по значению»[11].

Реконструкция жизни личности — это своеобразный труд «воскрешения» давно прошедшего, что растворилось во Времени, ушло в небытие. Отпечатки той жизни сохраняются в виде писем, дневников, записных книжек, автобиографических повествований, личных документов, пометках в книгах, конспектах и черновых набросках, воспоминаниях современников. Но они представляют собой лишь разрозненные фрагменты прошлой жизни и чтобы понять их значение, надо их оживить, найти каждой детали ее место, воскресить душевный мир личности.

Ю.М. Лотман справедливо называл труд по реконструкции жизни личности «археологией культуры». Биограф по мозаичным осколкам воссоздает рисунок ушедшей жизни и сохраняет ее для потомков.

«И вот под его руками разрозненные фрагменты, лишенные жизни и смысла обретают цельность, наполняются мыслью и мы вдруг слышим пульс того, кто давно уже ушел из жизни, физически рассеявшись в биосфере, а духовно влившись каплей в поток культуры».[12]

Биограф, как археолог культуры, стремится максимально приблизиться к подлинности жизни, чтобы обнаружить тот внутренний мир, который был присущ человеку. Поэтому столь важно сочетание тщательного анализа и интуиции, воображения и сотворчества в биографической реконструкции.

Французский философ Г.Башляр назвал это направление исторического исследования «палеонтологией исчезнувшего духа». Подобное исследование не предполагает анализа творчества и не напоминает обычной биографической справки в виде перечня основных дат и событий, столь привычных в научной и популярной литературе. Это больше похоже на «биографию души», воспроизведение поисков и тревог, признаний и скрытых душевных травм, заблуждений и разочарований, философской мудрости и житейской непрактичности.

Обращение к проблеме Личности в Истории Культуры дает основание для разработки особого раздела в культурологии, которое может быть названо исторической персонологией.

---

[11] Лотман Ю.М. Карамзин. СПб., 1997. С. 13.

[12] Там же. С. 12.

На международной конференции, посвященной проблемам изучения роли просвещенной личности в российской истории, была отмечена продуктивность персоналистического подхода к анализу Золотого века русской культуры.[13] Вклад таких родов как Воронцовы, Щербатовы, Шуваловы, Голицыны в создание Просвещенной России трудно переоценить. Значительна роль в развитии образования преподавателей учебных заведений, иностранцев на российской службе, ученого монашества, городского купечества, а впоследствии и земской интеллигенции.

Однако чаще всего исследователи отмечают общую заслугу этих социальных групп, но не менее важно выявить роль выдающихся личностей, истинных «подвижников» и энтузиастов, своеобразных «пассионариев», могучая и добрая энергия которых способствовала развитию просвещения в России.

Историческая персонология является частью культурологии, но ее предметное поле определяется исследованием личности и культуры, особенностями индивидуальности, созданием философской биографии ученого, художника. Она использует биографический метод для реконструкции жизни личности.

Особое значение имеет «биографика» как отрасль историческо-го знания. Она исследует онтологию биографии, ее историческую эво-люцию, основные понятия и процедуру жизнеописания, структуру коммуникативных сообщений, степень достоверности фактов, грани-цы реконструкции мира личности, значение семиотики поведения, воз-можности понимания индивидуальности.

А.Л.Валевский, выделяет следующие разделы биографики: 1) исследование феноменологической структуры знания об индивиду-альности; 2) указание возможностей и компетенции этого знания; 3) основные понятия и процедуры биографической реконструкции; 4) пути и средства получения достоверного знания;5) определение осо-бенностей герменевтических ситуаций, составляющих биографичес-кий опыт.[14]

Несмотря на то, что биографический жанр достаточно популя-рен, но для исследователя возникает немало теоретических вопросов

---

[13] Артемьева Т.В., Микешин М.И. Сюжеты исторической персонологии // Философский век. Альманах. СПб., 1997. Вып. 2.

[14] Валевский А.Л. Биографика как дисциплина гуманитарного цикла // Лица. Биографический альманах. М., СПб., 1995. №6. С. 33.

относительно идентичности биографических фактов; специфики биографической традиции письма; соотношения достоверности и вымысла; научности и художественности.

Биографический жанр в истории мировой и особенно европейской культуры имеет давнюю традицию. Биография как текст возникает на основе письменности, но этому предшествует так называемая «протобиография», в виде устных преданий о жизни богов и героев, былин и сказаний. Этот первичный слой постоянно воспроизводится в истории культуры и даже может восприниматься как идеальная модель жизнеописания.

В античной культуре стали классикой «Сравнительные жизнеописания» Плутарха. Исследователи считают, что впервые термин «биография» был дан в предисловии к переводу этого произведения в 17 веке Дж.Драйденом. Принято считать, что биография означает воссоздание истории жизни человека, каким он был в действительности.

Средневековье обогатило этот жанр, создав жития святых, летописи, исповеди. В Новое время становятся известными исторические романы, дневники, диалоги в письмах.

В XX веке происходит небывалый прежде «обвал» биографической литературы. Энциклопедии, справочники, хроники, словари «Кто есть Кто», автобиографии, мемуары становятся популярными. Серии изданий «Жизнь замечательных людей», «История в лицах» и многие другие привлекают читателей. Известные писатели С.Цвейг, А.Моруа, Ю.Тынянов, В.Вересаев обращаются к биографическому жанру. Психоаналитические эссе предлагают объяснения истоков и мотивов творчества, исследуя скрытые переживания личности.

В 90-е годы были опубликованы мемуары деятелей культуры Русского Зарубежья. Изданы автобиографии и воспоминания А.Н.Бенуа, Н.Н.Берберовой, А.Н.Вертинского, З.Н.Гиппиус, М.В.Добужинского, Н.И.Ильиной, М.Ф.Кшесинской, И.Г.Одоевцевой, Ф.И.Шаляпина и многих других.

Они донесли до нас «эхо» Серебряного века, трагизм судьбы изгнанников, их преданность Русской культуре, жизненные драмы и духовный облик. Исследователям еще предстоит освоить эти необычайно интересные повествования.

В традиции русской духовной культуры особое место занимали письма, дневники, воспоминания. Считалось важным почти ежедневно записывать свои впечатления о событиях и встречах, анализировать поступки и отношения с друзьями и знакомыми, размышлять о

прочитанных книгах. Эпистолярное наследие многих деятелей культуры многотомно, переписка обстоятельна. Письма хранили в личных архивах как драгоценные свидетельства прошедшей жизни, передавали потомкам.

Письма, записные книжки, дневники иногда называют «второй литературой», необходимой для более глубокого понимания жизни и творчества, личных контактов и взаимоотношений. Они вносят очень яркие краски в общую палитру жизнеописания, в них оживают люди и эпохи, возникает ощущение ритма времени.

Ганцев О.А.
СПГУВК

О СООТНОШЕНИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ

Антропологический и семиотический подходы к изучению культуры зачастую считаются антиподами. На первый взгляд эта точка зрения правомерна. Так, семиотический подход определяет культуру как систему знаков, которая представляет собой искусственно созданную человеком реальность. Фундаментальное положение антропологического подхода в том, что культура есть способ саморазвития человека. Возможность совмещения названных подходов не представляется очевидной даже если определить культуру в рамках антропологического подхода более широко — как исторически конкретную систему способов и результатов развития сущностных сил человека, функционирующую в целях удовлетворения потребностей обществ, отдельных социальных групп и личности.[15]

Однако, как справедливо отмечает в своей статье Л.К.Круглова, более глубокая разработка антропологического подхода к культуре приводит к пониманию интегративной роли антропологического принципа в культурологии, который не исключает, но, напротив, подразумевает использование всех прочих подходов к изучению культуры.[16]

[15] Круглова Л.К. Основы культурологии. СПб., СПГУВК. С. 71.

[16] Круглова Л.К. Интегративная роль антропологического принципа в культурологии. // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов. М., 2001.

Как известно, и родоначальник семиотической концепции Э.Кассирер в своем определении человека как homo symbolicum заявлял тем самым о неразрывном единстве антропологического и семиотического подходов. Тем более убедительно это выглядит в связи с тем, что один из итоговых его трудов называется «Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры».

Особенно отчетливо выражена связь рассматриваемых подходов в творческом наследии русского символизма.

Как пишет А.Белый, скорее культура определима как деятельность сохранения и роста сил личности и расы путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности.[17]

В статье «Пути культуры» А.Белый утверждает, что культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицеей; она (культура) есть рассказ о росте нашего «Я»; она индивидуальна и универсальна одновременно; она предполагает пересечение индивидуума и универсума; пересечение есть наше «Я»; единственно данная нам интуиция.[18]

Таким образом, исходная позиция А.Белого — антропологична. Культура, как он считает, имеет человеческое содержание, которое облекается в символические формы.

Схожие мысли можно найти у признанного теоретика и идеолога русского символизма В.И.Иванова. Культуру он понимал антропологично — как культ отшедших, и Вечная память — душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании.[19] Вместе с тем, В.И.Иванов детально изучает символическую форму культуры. Так, освещая двуликий характер художественной формы, он выделяет форму зиждущую (forma formans) и форму созижденную (forma formata). Форма созижденная — само произведение, как вещь — res — в мире вещей; форма зиждущая существует до вещи. Как форма ante rem. Как действительный прообраз творения в мысли творца. Форма зиждущая — живая душа и готовое душевное тело изваяния, спящего в мраморной глыбе.[20]

В.И.Иванов видит в форме созижденной не только выражение формы зиждущей (антропологической составляющей акта культурно-

---

[17] Белый А. Символизм как миропонимание. Сост., вступ. ст. и прим. Л.А.Сугай. М.: Республика,1994. С. 20.

[18] Там же. С. 308.

[19] Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб, Алетейя, 1999. С. 321.

[20] Иванов В.И. Родное и вселенское. Сост., вст.ст. и прим. В.М.Толмачева. М., Республика.1994. С. 231.

го творчества), но и видит в ней средство пробуждения в чужой душе аналогического созидательного движения.

Таким образом, для символизма знаковая природа культуры важна не сама по себе, но как символизация внутреннего антропологического содержания культуры. В связи с этим правомерно истолковать знаковую природу культуры и ее антропологическое содержание относящимися друг к другу как философские категории формы и содержания. Это дает основания утверждать, что антропологический и семиотический подходы к культуре следует рассматривать не как взаимоисключающие, но как взаимодополняющие и взаимообогащающие.

Бессонов Е.Г.
Кафедра ГСЭД ВМИРЭ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ВКУС И ЛИЧНОСТЬ

Эстетический вкус — способность человека по чувству удовольствия или неудовольствия («нравится» — «не нравится») дифференцированно воспринимать и оценивать различные эстетические объекты, отличать прекрасное от безобразного в действительности и в искусстве, различать эстетическое и неэстетическое, обнаруживать в явлениях черты трагического и комического (чувство юмора).

Как видно из определения, само понятие эстетического относится к числу общечеловеческих ценностей. Эстетическое — самая широкая общественно-практическая значимость предмета, его ценность для человечества в целом, для всего человеческого рода.[21] Следовательно, и понятие эстетического вкуса мы должны рассматривать в этом и только в этом смысле. Развитие эстетического вкуса должно происходить посредством влияния общества на личность.

Обратимся к тем определениям и понятиям, которые вкладывали в понятие эстетического вкуса основатели этого вопроса.

Взгляд Монтескье на вкус: «Вкус подсказывает нам, в каких случаях искусству нужно подчиняться, а в каких — его надо подчинять... вкус есть нечто иное, как способность чутко и быстро определять меру удовольствия, доставляемого людям тем или иным предметом».

С другой стороны Батте писал: «Вкус есть голос самолюбия»

[21] Борев Ю.Б. Эстетика. М.: изд. политической литературы, 1988.

Вольтер же считал: «В любом жанре у того человека самый хороший вкус, кто тщится воссоздать облик природы с наибольшей достоверностью, выразительностью и изяществом».

Жан-Жак Руссо вкладывал в значение вкуса врожденный, природный смысл: «Все истинные образцы для вкуса находятся в природе. Чем более мы отдаляемся от этого великого мастера, тем бесформенней наши произведения».

Ему вторил Рейнольдс: содержание искусства, или вкуса, – общая идея природы.

Как видно из этих определений вкус непосредственно есть у каждого человека. Вкус присущ человеку с рождения. Так, одни люди любят сладкое, другие – нет. Это и есть дело вкуса, заложенное нам природой и спорить с этим бессмысленно, как доказывать, что лучше: балет или кино. Это дело личного вкуса человека.

Но, человек существует не только в природе (как биологический индивид), но и в обществе, которое живет по своим определенным и присущим только ему законам. Исходя из понятия эстетического, как общественно-практической ценности общество формирует свои эстетические требования, направленные на его положительное развитие. Они должны сочетать в себе все лучшее, накопившееся веками и тысячелетиями развития человеческого общества. Такие эстетические ценности общества будут являться основой для развития эстетического вкуса общества.

Тогда какого же человека мы назовем человеком, обладающим эстетическим вкусом? По-видимому человека, который понимает, не смотря на свое личное отношение и к балету, и к кино, что и то, и то есть общечеловеческая ценность, направленная на положительное развитие общества, а, следовательно, эстетическая. Именно, осознание того, что не смотря на свое личное отношение к предмету или общественному явлению, человек понимает, что такой предмет или явление есть положительная общественно-значимая ценность и есть показатель того, что он обладает эстетическим вкусом.

А как же тогда вкус каждого отдельно взятого человека? Каждый человек обладает определенным, врожденным вкусом, и всем известен афоризм Юма: «О вкусах не спорят». Зачем спорить о вкусах? И не надо. Ведь ясно, что в суждениях вкуса ничего доказать нельзя. Как определить, что лучше произведения Рафаэля или Пикассо? Ведь это личностный вкус. Однако, личностный вкус должен основываться на вкусе, который воспитало в человеке общество, то есть на эстетическом вкусе.

Человек обладает эстетическим вкусом, на основе социального опыта и полученных с опытом общественных эстетических ценностях. А на основе эстетического вкуса у человека должен правильно развиться его личный вкус. Ведь совершенно не важно любит, ли человек ходить в кино или посещать драматический театр. Никто и никогда не осудит его за это. А вот если человек предпочитает встрече с прекрасным насилие или жестокость по отношению к другим и т. п. вещи, которые должны искореняться в человеческом обществе, потому что ведут к его гибели, то это значит, что человек обладает неэстетическим вкусом, так как это идет в разрез с его предназначением в природе и в обществе.

В данном контексте попытаемся изобразить схематически место эстетического и личного вкусов человека в обществе (см. схему на стр.158).

Чувство вкуса присуще каждому человеческому индивиду с рождения, а следовательно может и должно развиваться.

Каждое общество имеет определенный набор базовых ценностей, которые являются основой эстетического вкуса общества.

Эстетический вкус общества определяется его базовыми ценностями.

Эстетический вкус общества — это способность общества, на основе своих базовых ценностей определять, воспринимать и оценивать различные эстетические предметы и явления, то есть что для данного общества представляется прекрасным, что безобразным; что представляется как трагическое, что как комическое в обществе.

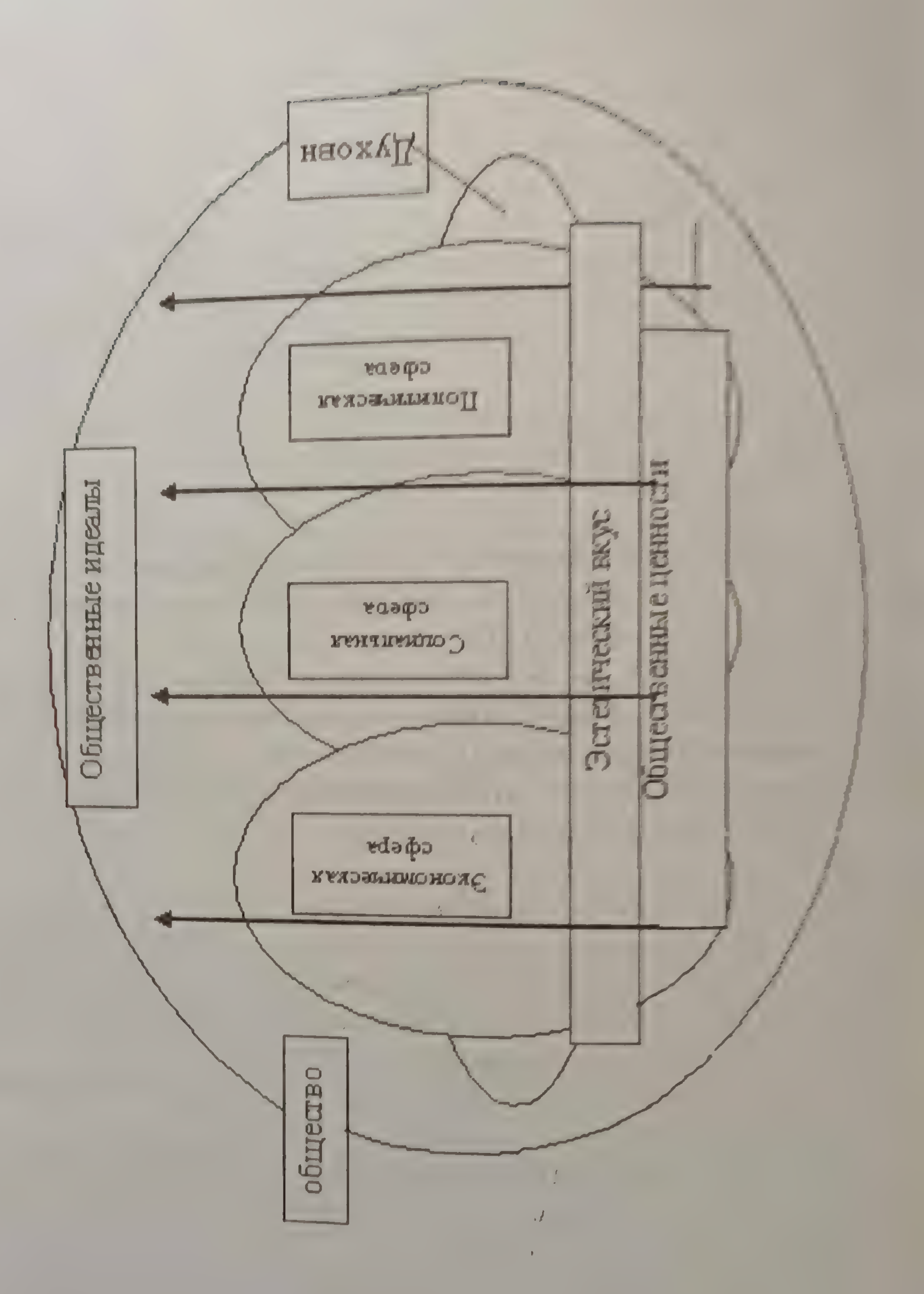
В основе эстетического вкуса человека лежит эстетический вкус общества.

Эстетический вкус человека — это его способность на основе общественных ценностей и эстетического вкуса общества определять и оценивать различные эстетические объекты; умение различать в предметах и явлениях эстетическое и неэстетическое, оценивать их с точки зрения эстетических категорий.

На основе эстетического зкуса человека, происходит развитие личностного вкуса каждого человека.

Личностный вкус человека — это его отношение к тому или иному предмету или явлению по чувству удовольствия и неудовольствия (нравится — не нравится).

Личностный вкус ни в коем случае не должен расходиться с общими положениями эстетического вкуса. Что есть прекрасно в обществе — всегда есть прекрасное и для отдельно взятого человека, что есть безобразное в обществе — всегда есть безобразное для него.



Духовн
Политическая сфера
Социальная сфера
Экономическая сфера
Общественные идеалы
Эстетический вкус
Общественные ценности
общество

Только тогда, не смотря на свое личное отношение к общественным предметам или явлениям, когда человек сумеет различать все категории эстетики и поставить каждую на свое место в обществе, только тогда он будет обладать эстетическим вкусом.

Бабаева А.В.

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (X-XVI ВВ.)

В процессе понимания культуры важное место занимает умение найти ее ключевое звено. Именно там происходит синтез бинарных начал: ее надиндивидуального смысла и ее иррационального источника, который представляет собой стремление к свободе. Таким звеном можно считать характерный для конкретной культуры образ человека. Данное понятие имеет различные трактовки. «Образ» — значимое понятие. В христианстве это — изображение святого, икона. Он всегда соборен, т. е. он для всех выше своего создателя. В его устроении и созерцании участвует вся душа человека, все человеческое существо как целое.

Образ не стремиться к иллюзиям, он только подобие и в этом залог его чистоты. Он всегда существует в культурном пространстве в двух планах: как наиболее совершенное, воплощающееся в личностном образце, и идеальное, как существующее в сознании, мыслимое. Идеальный образ человека определяет главный стержень культуры, выражает ее основные ценности. «Этот мир предполагает мир идеальный как свою норму, как критерий для своей оценки»[22].

Идеал человека активно присутствует в мире, т. е. человек обитает не только в предметном мире, но и в той картине мира, которую творит. Идеальный образ из сферы сознания переходит в сферу поступков. Таким образом идеальное воплощается в реальном повседневном мире.

В культурном пространстве не существует единого образа человека, вместо этого мы сталкиваемся с рядом разноликих идеалов, каждый из которых обладает неповторимыми чертами. Культура — это тот идеал, в соответствии с которым формируется личность. Проблема изменчивости образа человека в истории культуры сводится к анализу

[22] Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1908. С. 221.

закономерностей и причин изменений моделей человека. Во взгляде на человека, его место в окружающем мире проявляется система мировоззрения культуры. Образ человека включает в себя конфигурацию соотношений основных понятий существующих моделей мира.

Такие взгляды формируют конкретные представления о человеке, создают идеальные образцы, к которым реальный человек обязан был стремиться. Это — определенный способ существования в мире в качестве чистой имманентности. Но нельзя все сводить только к этому. Образ человека всегда незавершен, его сущность выявляется именно в бесконечной потенциальности, в неизбежности конфликтов и внутренних противоречий между образом и реальной действительностью.

Изучение человека было центральной проблемой всего православного и философского знания в России. Человек в русском культурном пространстве воспринимался универсальным связующим звеном между Богом и миром. Его образ неразрывно был связан с существующими идеальными конструкциями. Но всегда существует противоречие между идеальными моделями и реальностью. Это нашло отражение в восприятии человека, его места в русском культурном пространстве.

Человек пребывает внутри своего мира, ограничивает его собой. Поэтому «субъект не принадлежит миру, представляет собой некую границу мира»[23]. Границы мира оказываются условиями существования личности. Своеобразие русского человека находит свое проявление в его стремлении освободится от каких-либо границ. Понятие «свобода» в русском языке ассоциируется с освобождением от всяких ограничений. Свобода в русской культуре часто переходила в полную анархию, несла в себе разрушительную стихию русского бунта. Человек в бушующих стихиях русского культурного пространства старался найти «точку опоры», которая дала бы ему идеальные модели. Такой идеальный образ складывался и существовал длительное время под влиянием православия. Можно отметить, что образ человека в русской культуре на протяжении веков складывался под влиянием двух противоречивых тенденций. С одной стороны, православие закрепляло отрицательное отношение к мирской жизни, утверждало духовную пассивность. Православно-церковная концепция человека отрицательно относилась к чувственно-плотскому Бытию, утверждала такие черты человеческой индивидуальности как «тихость», «коснение», «смире-

---

[23] Виттенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 56.

ние». Достичь Божьей благодати можно лишь смиренным ожиданием и «коснением» (И.Волоцкий). Обязательным провозглашалась медлительность, неторопливость в делах, ожидание Божьей помощи. Сознание человеческой ущербности, «малости» составляло этическое кредо православно-церковного миросозерцания. С другой стороны, существовали светско-рационалистические представления, утверждающие гуманистические принципы. Проникновение светско-рационалистических взглядов первоначально осуществлялось вместе с переводными сочинениями, выдержками из философских учений Древней Греции. (Например, через популярные в русском обществе сборники афоризмов-флорилегиев).

Эти две тенденции не существовали параллельно друг другу, они переплетались и, в результате, формировали причудливые представления о человеке и его месте в окружающем мире. В разные исторические периоды можно отметить господство одной из них.

На протяжении многих веков русской истории духовной основой деятельности человека была религия. Образ человека формировался под воздействием православно-церковных канонов, но и они не были застывшими образованиями. Эволюция затрагивала как реальное поведение и представления, так и идеальные модели.

В XI — XIII веках православное понимание человека, его добродетелей и пороков имело конкретно-исторический взгляд. Человек в этот период еще не воспринимался сам по себе, а только как конкретное историческое лицо. Добродетели и пороки зависели от местоположения человека в иерархической структуре древнерусского общества. Для князей был выработан и официально закреплен особый набор качеств, необходимых для успешного правления. Этот набор включал в себя достоинства воина: сила, мужество, храбрость, смелость, достоинства государственного деятеля: мудрость, острота ума, дальновидность.

Для зависимого населения (смердов, холопов) — трудолюбие, смирение, послушание.

Соответствие тем или иным нравственным качествам создавали человеку общественно-политическое «лицо». В древнерусском человеке не существовал конфликт между поступками и внутренними свойствами, т. к. добродетельно мог поступать только достойный, дурно — порочный. В этом проявлялась абсолютизация взгляда на человека, прямолинейность характеристик, даваемых древнерусскими мыслителями. В этот исторический период господствовал взгляд, что добродетели и пороки присущи человеку с рождения и изменить их невозможно.

Позже в русской религиозной мысли утвердилось представление о возможности развивать добродетели, а пороки уничтожать. Дмитрий Ростовский, считающийся отцом «науки нравственного богословия», утвердил в русском культурном пространстве представление, что добродетели существуют в человеке в результате воспитания.

С конца XIV — начала XV веков произошел пересмотр православных взглядов на человека. Все добродетели были разделены на богословские, нравственные и умственные. Из них богословские — вера, любовь к Богу — были признаны главными. Именно они должны были составлять сущность всей жизни человека.

Религия формировала идеал человека. Соответствовать ему мог тот, кто стремился спасти для Вечности свою бессмертную душу, не позволяя распылять себя на призрачные соблазны, бороться с животными страстями. В православии утвердилось своеобразное представление о соотношении души и тела. Душа мыслилась не как маленький мир внутри тела, а как движение изнутри в мир внешний. Именно это движение определяло способность к постижению Бытия. Но не все могли освободиться от греховных помыслов, которые заслоняют «иное». Только стремление к идеалу аскетичности позволяет чувствовать Душой сакральный мир. Под влиянием такого взгляда началось формирование феномена русской святости. Святость становилась внешним нравственным идеалом поведения как ориентация на иной ценностный мир («не от мира сего»). Идеал святости во многом определил духовную традицию русской культуры. Представление о Святости, ее роли в создании идеалов общественного развития и личного самосовершенствования, изменялось на протяжении истории. В результате трансформаций представлений, святость стала восприниматься не как идеальный образ, стремление к которому позволяет совершенствовать индивидуальные качества, а, в большей степени, как прибежище, которое способно освободить от страхов человека. С другой стороны, святой — это высший контроль за помыслами и поступками человека.

В религиозных наставлениях, поучениях, законах формировались идеалы об общности судьбы и жизни народа, рождалась модель соборности. Идея соборной личности, генерирует божественную энергию любви, которая объединяет людей в органическую целостность. Соборность — связь времен и поколений. Движение к достижению такого идеала — это путь преодоления отчуждения. Состояние социокультурного отчуждения воспринималось как процесс «отпадения от Бога». Воссоединение общества предполагало возвращение в систему христианско-православных ценностей, воссоединение с Богом через

общину. Русский человек был погружен в мир общины, с другой стороны, он — один на один с Богом. Вера давала надежду не только на спасение души, но и тела от тления. Мечта о телесном бессмертии была заветной мечтой. Поэтому главным православным праздником стала Пасха, как воплощение этой мечты .

Русское культурное пространство объединяло в себе несколько разновременных пластов, такое сосуществование способствовало закреплению специфического отношения к традициям . «Древнерусское миросозерцание устанавливало живую и нерушимую связь настоящего с прошлым. Для древнерусского человека прошлое... было вечно живым, присутствовало в делах его и направляло их...»[24]. Многие идеалы переходили из одного культурного центра в другой, без значительных трансформаций. Это создавало преемственность в развитии культуры, формировало единое культурное пространство. Но территориальное изменение центра культуры вводило систему инноваций. Чаще всего инновационные тенденции затрагивали существовавшие образы человека. В XVI столетии возникает, пока еще не четко сформулированная, но проблема поиска нового пути развития русского общества. Для дальнейшего развития культура должна была трансформировать некоторые каноны идеальной модели человека. Новые культурные пространства пытались сформировать иную ценностно-нормативную систему.

Если провести анализ истории русской культуры, то можно отметить, что несмотря на сохранение религиозных ценностей, идеальный образ человека трансформировался с изменением центра культурного пространства.

Древняя Русь, в первую очередь, была результатом христианизации и культурных взаимоотношений с Византией. При этом православие включило в себя множество разнородных элементов. В этом культурном пространстве, как говорилось выше, человек соотносился со своим местоположением в обществе.

Перемещение центра в Москву способствовало формированию иного идеального образа человека. И хотя по-прежнему в центре мировосприятия находилась религия, но «московит» отличался от «киевлянина» (и не только своим мировоззрением, но даже и своим внешним видом. Перекрещивание множества этносов создало иной облик русского человека). Произошли изменения и в православных ка-

[24] Муравьев В.Н. Овладение временем. С. 57.

нонах. В московский период первостепенное значение приобретает идея сохранения «истинной веры», усиливаются эсхатологические ожидания. В XIV веке мысли о конце света в семитысячном году уже волнует своей близостью «...ныне есть последнее время, и летом скончание приходит и конец веку сему...»[25]. В этот же период возникает православная сотериология — учение о спасении. Оно исходит из понимания процесса нравственного совершенствования как преображения человека, в том числе и телесно. Нравственные идеалы должны утверждаться не столько проповедью, сколько личным примером. Русская средневековая культура сформировала культурное пространство, которое воплотилось в идеологическом утверждении: «Москва — третий Рим, а четвертому не быть...». Такие символы организовывали общество, формировали мировоззрение людей. «... Русь — это с одной стороны, небесный Иерусалим, невидимый град Китеж, а с другой — Русская Земля, бытие которой не зависит от государственного устройства и границ»[26].

Абакарова Р.М.
(Санкт-Петербург)

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

При исследовании этнокультурной традиции используются методы:

1. Синергетический, где культура может быть понята не только анализом духовной деятельности человека, но и в комплексе: природа (как пространственно-временное восприятие мира), общество и человек в их взаимоотношении.

2. Структурно-функциональный метод способствует рассмотрению культуры в рамках основных функций: сохранения и преемственности, регуляции и т. д.

3. Феноменологический метод способствует осмыслению функционирования частных явлений (ритуал, обычай, танец, эпос, одежда) в целостности традиции как души культуры.

---

[25] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 25.

[26] Экономцев И. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 152.

4. Ценностный (аксиологический) метод указывает на единство единичных, особенных и всеобщих ценностей, ибо без данного единства функционирование этнокультурной традиции во времени невозможно.

5. Диалектический метод как единство и борьба противоположностей консервативности и инноваций, где инновации не отвергаются, а превращаются в традицию методом втягивания приемлемых феноменов в традицию.

6. Системный метод способствует изложению и созданию системы этнокультурной традиции.

7. Метод компоративистики указывает на диалог культур в мировом культурном пространстве; так обнаруживается единство нравственных ценностей в виде элементарных норм нравственности в различных, на первый взгляд, культурах.

8. Герменевтический метод раскрывает форму выражения культуры через вербальные и невербальные языки и отражает простанственно-временное восприятие мира. Например, язык танца отражает пространство и стереотип поведения представителей этноса.

Историко-типологический подход и структурно-типологический подход то же самое, что синхронный и диахронный срезы.

Сравнительное, синхронное изучение этнокультур при всем их многообразии ориентирует на выявление общего и специфического в их историческом развитии. Для сравнительного изучения этнокультур важно учесть два уровня: общая историческая типология, направленная на обобщение изучаемых явлений и их сведение в единый ряд с целью выявления их общих характеристик, и локальная историческая типология, обобщающая явления с целью установления их индивидуального своеобразия. Различие в познавательных функциях диктует и различие логики конструирования в соответствующей типологии. Основной смысл историко-типологического сравнения заключается в постижении законов исторического развития явлений культуры, в уяснении их реальной истории и функционирования как феноменов регуляции жизнеобеспечения этнокультуры. При этом анализ должен быть сделан на основе конкретного содержании явлений, выявлении особенного и единичного в рамках всеобщих принципов культуры. Одна из конечных целей данной методологии — понять факты и явления данной этнокультуры в широком контексте межэтнических типологических связей и отношений, как закономерное звено мировой культуры. Эффективность данного метода в том, что материалы одной этнической традиции не позволяют составить картину исторического

развития. Критерием выбора для сравнения этнокультур «может быть как этноязыковая, историческая или этногенетическая общность, так и разностадиальность»[27] (ср. работы по типологии героического эпоса). Историко-типологический сравнительный метод обнаруживает неявные варианты, параллели, независимые одна от другой, но находящиеся между собой в историко-типологической связи. Историко-типологическая связь представляет собой тот тип связей, где сходство элементов не носит буквальный, а относительный характер. Элементы и системы, принадлежащие разным этносам, обнаруживают не статичное сходство, а динамическое. Преемственность и взаимозависимость обуславливается ни контактами, ни генетической общностью. Историко-типологический анализ парадигм обладает особенностями: с одной стороны, переходы от одного звена к другому не обязательно носят «плавный» характер, имеет место дискретность и даже в ряде случаев отсутствие отдельных звеньев, которые гипотетически восстановимы; с другой стороны, соседствуют звенья, принадлежащие разноэтической традиции. Внутри типологической преемственности обнаруживается типологический параллелизм. Вариативность, характерный для творчества в разных сферах этнокультуры, стремится использовать возможности культурного феномена, который дает не единственную реализацию, соотносящуюся с предшествующей, а целый пучок их, так что их нельзя поставить в отношения взаимной преемственности.

Законы развития этнокультуры диалектически соединяют моменты общие для всех социокультурных явлений, с моментами специфическими для каждого из них. Выявление этой диалектики входит в метод исследования этнокультуры. Этнокультура представляет собой целостность материального, духовного и художественного производства. В процессе истории этнокультуры происходят закономерные изменения принципов целостности при содержательном многообразии элементов культуры. Искусство в этнокультуре может быть рассмотрена с точки зрения М.С.Кагана «синкретическим слиянием в ней всех четырех основных видов деятельности человека — познавательной, ценностно-ориентационной, преобразовательной и коммуникативной»[28]. В искусстве отражается принцип целостности. Искусство

[27] Членов М.А Зависимость развития этнических процессов от лабильности или прескриптивности социальных институтов // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 119.

[28] Каган М.С. Закономерности исторического развития искусства в системе

может рассматриваться как модель культуры, имеющая две основные функции «самосознания» и «кода» в процессе общения разных культур. Искусство, развиваясь в недрах культуры, реагирует на изменения в экономической, идеологической, религиозной, культуру общения людей. По мнению М.С.Кагана, «этнические особенности культуры запечатлеваются в искусстве, придавая и культуре и искусству определенную степень устойчивости, стабильности, консервативности». В искусстве этнокультуры изображается природа, выражается психический склад этноса и все особенности общественной психологии, используется язык как вербальный, так и невербальный (звуковой, пластический, художественно-производственный) для передачи художественной информации и объединения на ее основе субъектов этнокультуры. Искусство воспроизводит жизнь этноса во всей ее целостности, охватывающей особенности бытия, поведения, общественных отношений, нравов, обычаев, являясь моделью культуры.

Фольклор выступает важным компонентом этнокультуры, демонстрируя закон неравномерного развития составных частей. На первоначальной (архаической) стадии фольклор охватывает все явления духовной культуры, связанные с языком. Фольклор в этнокультуре обслуживает коммуникативные потребности общества и механизм трансмиссии элементов и комплексов этнокультурной традиции. Речевое высказывание в фольклорном тексте выступает одним из компонентов наряду с интонацией, мелодией, мимикой, жестом, танцем или драматическим действием, обеспечивающим аудио-визуальный механизм трансмиссии духовной культуры. Фольклор в этнокультурной традиции обнаруживает как интернациональную повторяемость его элементов и комплексов в разных субъэтносах, так и локальную и этническую специфику. Язык фольклора дагестанских субъэтносов дает иное пространственно-временное восприятие, нежели современное. Так будущее в пространственно-временном восприятии фольклорного языка расположено за спиной субъекта, а прошлое — впереди в зримом пространстве. То, что позади неясно и не видно, а то, что произошло ясно и потому зримо как то, что расположено впереди. Во всех фольклорных языках Дагестана «будущее догонит», а догнать может, как известно то, что идет следом. Существуем множество примеров иного восприятия духовного мира этнокультуры в фольклорном языке. С возникновением письменности выделяется «профессиональ-

этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 62.

ные» и непрофессиональные» формы слова. Фольклор таким образом осознается как вместилище национальных традиций и национальной специфики, хранящий духовные ценности дописьменного периода. С распространением грамотности, фольклор вытесняется из разных сфер быта и осознается как архаическое явление. Фольклор несет нагрузку единства особенных и общечеловеческих ценностей «целый ряд явлений фольклора, казалось бы составляющих ядро этнической специфики, оказываются повторяемыми в региональных и даже глобальных масштабах»[29]. В современной духовной культуре, где доминируют нефольклорные формы коммуникации — школа, книга, СМИ, театр, телевидение, интернет — фольклор становится символом или «кодом», «знаком» этнокультурной специфики или особенности. При этом фольклор не теряет этической и эстетической ценности, так как осуществляется процесс отбора, обобщения и включения обособленных форм в гомогенную этнокультурную традицию.

Ритуал в этнокультурной традиции дает возможность синхронного и диахронного измерения. В синхроноом измерении, этнос находится в отношениях: географическая среда, этносоциальная среда, социальная (антропологическая) структура. В диахронном измерениии, состояние этноса между прошлым и будущим. Осмысление места и роли ритуала в этнокультуре должно строиться с учетом данных плоскостей развертывания жизни. Ритуал многофункционален, характеризующие его качества.

1. Механизм адаптивного взаимодействия этносоциального организма с природной средой выражается в освоении человеком окружающей природной среды в «адаптивно-адаптирующей» системе. Человек вынужден согласовывать свою деятельность с природными ритмами жизнедеятельности тех растений, животных, которые являются объектами его хозяйственной деятельности. Ритуал, в системе календарной обрядности, служит синхронизатором природных ритмов с циклами хозяйственной деятельности человека с одной стороны, и синхронизатором внешних природных и социально-производственных ритмов с ритмами внутренней физиологической и психологической активности человека. 2. Ритуал как механизма этнической консолидации и межэтнической дифференциации, способствует устойчивой и неизменной повторяемости элементов этнической культуры — языка,

[29] Чистов К.В. Выражение этнической культуры в фольклоре и место фольклора в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнокультур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 68.

веры, обычая, фомируя тем самым антитезу «мы — они». 3. Ритуал как механизм регуляции внутреэтнических социальных связей, способствует кооперированию деятельности субъектов в систему социальных институтов, поддержанию определенной иерархии социальных статусов, установлению психологического сопереживания групповой солидарности, снятию возникающих в повседневном общении людей эмоциональных напряжений, утверждению социальной значимости жизненных состояний (рождение, вступление в брак, смерть) и поведенческих актов индивидов. В рамках социальной оценки и контроля. Ритуал более, чем другие формы регулятивных механизмов этнокультуры используют в своей цели эмоциональную сферу индивидуальной и групповой психики. В этом заключается причина его жизнеспособности и незаменимости. 4. Ритуал как механизм аккумуляции и диахронной трансмиссии этносоциального опыта выполняет функцию социальной памяти — функцию запечатления и воспроизводства в ритуальных действиях событий этнической истории, что важно при отсутствии письменности. И функцию фиксации и воспроизводства этнокультурной специфики жизнеобеспечения и форм общения людей. Благодаря именно этой функции обеспечивается сохранение устойчивых этнических признаков этнокультуры в условиях даже радикальной перестройки их общественных отношений.

Научное издание

Материалы круглых столов
Философия науки и техники
Философия культуры и культурология

Директор издательства:
В.А. Самойлов

Оригинал-макет:
Н.Л. Балицкая

Все материалы публикуются в авторской реадакции.

Санкт-Петербургское философское общество
Лицензия ЛП № 000217 от 20.07.1999

Сдано в набор 4.09.2003 Подписано в печать 04.09.03
Формат 60 х 84 1/16 Объем 10,5 усл. печ. л.
Заказ 81

Типография ЦСИ
С.-Петербург, ул. Циолковского, 11.